نورالدين علوش

# الفلسفة الامريكية المعاصرة





www.daralrafidain.com






# الفلسفة الامريكية المعاصرة

# الفلسفة الامريكية المعاصرة

**American contemporary philosophy**

المؤلف: نور الدين علوش

الطبعة الأولى، لبنان/ كندا، 2016
First Edition، Lebanon/Canada، 2016



/ الحمرا
+961 1 541980/+
daralrafida
info@dara
www.dara

نماذج مختارة

# الفلسفة الامريكية المعاصرة

نور الدين علوش









أهم جروبات على تليجرام
باحثون
هنا سور الأزبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

# الاهداء

الى الدكتور محمد جابر الانصاري والدكتور محمد الامين الركالة


أهم جروبات على تليجرام
باحثون
هنا سور الأزبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

# مقدمة

يعتبر هذا الكتاب مدخلا مهما للتعريف برموز الفلسفة الأميركية المعاصرة (راولز وهاردت وناسبوم وسيلا بنحبيب وفرايزر..) من خلال مقالات مترجمة وحوارات فلسفية معاصرة تحاول أن تقدم هذه العينة من رموز البحث الفلسفي بامريكا.

فلا أحد ينكر أهمية الفلسفة الامريكية في تطور الفلسفة العالمية والنقاشات التي احدثتها في سجال مع الفلسفة القارية.

بالاضافة إلى مواكبتها للإشكاليات المعقدة المطروحة في المجتمعات المعاصرة وللتحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية لعالمنا المعاصر.

فالكتاب لم يكتب للمتخصصين بل هو مدخل لمساعدة الطالب والباحث الذي يطمح الى استكشاف مسالك وتيارات الفلسفة السياسية المعاصرة بعيدا عن تعقيدات الكتابات الأكاديمية ومصاعب لغة الاختصاص.

نور الدين علوش

فاس المغرب

23 ماي 2014


أهم جروبات على تليجرام
باحثون
هنا سور الأزبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

فلندع الف زهرة تتفتح والف مدرسة فكرية تتبارى

ماو تسونغ اربع مقالات فلسفية دار النشر باللغات الاجنبية 1968


أهم جروبات علي تليجرام
باحثون
هنا سور الأزبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

# الفصل الاول:

# مقالات

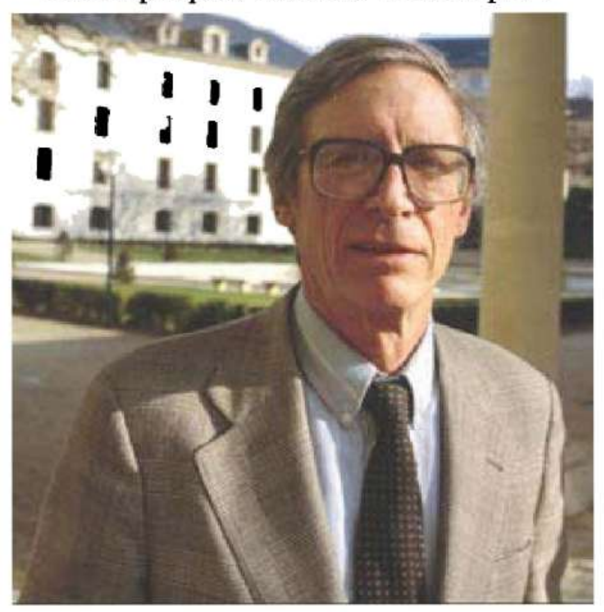



أهم جروبات علي تليجرام
باحثون
هنا سور الأزبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

# قال: هل قرأتم راولز جيدا؟

## Bjarne Melkevik

Philosophiques، vol. 24، n° 1، 1997، p. 3-7



# جون راولز

مـا مـن شـك، انـه عندمـا تقـدم حصيلـة الفلسـفة السياسـية والاجتماعيـة والحقوقيـة فـي القـرن العشـرين، فـان الفيلسـوف الأمريكـي راولـز[1] سـيحتل

(1) فيلسوف امريكي معاصر (21 فبراير 1921 - 22 نونبر 2002) وأستاذ جامعي مرموق في جامعة هارفارد. من مؤلفاته: -

مكانـة مهمـة وأساسية.فالفيلسـوف الأمريكـي راولـز ملتـزم بقطاعـات معرفتنا الحاليــة بطريقــة نموذجيــة. بــدون ضجيــج وصخــب، اســتطاع بتدخلاتــه الدقيقـة والمركـزة؛ أن يبـدع عمـلا فلسـفيا مـن العيـار الثقيـل يكشـف لنـا نقـاط ضعـف حداثتنـا وسـلبياتها. مـن اجـل فهـم التأثيـر والإعجـاب الـذي حظـي بـه، علينـا أن نشـير إلـى إحـدى نقـاط قوتـه فـي مشـروعه الفلسـفي: تمكنـه مـن الجمـع بيـن تيـارات فلسـفية مختلفـة، إن لـم نقـل متعارضـة. بالفعـل المشـروع الفلسـفي الراولـزي يرتكـز على أربـع تقاليـد فلسـفية كبيرة:

نظريـات العقــد الاجتماعــي، النفعيــة، الحدسـية ونظريــة الاختيــار العقلانــي.

فـي الأول يموقـع راولـز مشـروعه الفلسـفي فـي عـداد نظريـات العقـد الاجتماعـي الكلاسـيكية كمـا نجدهـا عنـد لـوك وروسـو وكانـط. فقـوة هـذه النظريـات تأتــي مــن فكـرة التوافـق باعتبـاره الأسـاس الرمـزي للمؤسسـات السياسـية.على إثــر بــروز براديغــم اسـتقلالية الإرادة فــي نتائــج هــذه النظريــات. ادخــل راولــز اســتعارة: الوضــع الأصلــي» فــي ســياق إجرائــي ومســتمد مــن هــذا التقليــد.

فالوضع الأصلي رمز لمسطرة اختيار مبادئ العدالة.

---

-نظرية العدالة

-الليبرالية السياسية

-قانون الشعوب

يعتبر راولـس مـن منظـري الليبراليـة الجديـدة ذا الميول الاشتراكية حيث اهتـم كثيرا بالعدالـة الاجتماعيـة رأى رولـس أن عـدم التسـاوي الاقتصـادي يجـب أن يخضـع لشرطين:

أولا، أن يحصل لمواقع ووظائف مفتوحة للجميع وبشروط تضمن المساواة في الفرص.

وثانيا، أن يعود هذا الفرق الاقتصادي بالنفع على أقل أفراد المجتمع استفادة.

ثانيا راولز لا يزال في إطار التيار النفعي[1]، لكن بمعنى يختلف عن المفهوم العادي للنفعي.

لأنه يعتبر أن هذه النظرية عاجزة على تقديم أساس للعدالة. مع ذلك فما يميز النفعية في المنظور الراولزي هو أهمية السعادة وتجسيد طريقة إجرائية لتقرير المسائل الايتيقية.خاصة وأن النفعية أصبحت براديغما علميا، لأية سياسة للرفاه الاجتماعي وهذا الجانب يهم راولز أكثر.

ثالثا المصدر الأخر لفلسفة راولز هي الحدسية باعتبارها نظرية. لكن ليس لها تجذر منهجي.

مع ذلك لها تبريرا يعتمد عل أساس أخلاقي تحتي لمفهوم العدالة للأفراد.حسب نظرية العدالة. فمبادئ العدالة التي ستقرر في إطار الوضع

---

(1) نظرية أخلاقية غربية تربط بين صحة السلوك ونتائجه. طور هذه النظرية الفلاسفة البريطاني ونجرمي بنتام، وجيمس ميل، وجون ستيوارت ميل، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين.

يعتقد مؤيدو هذا المذهب بأن الفعل يكون أخلاقيًا، إذا قاد إلى تحقيق نتائج أحسن. ويتناقض هذا الاعتقاد مع المبادئ الإسلامية التي تقول بأن السلوك الأخلاقي يتبع مبادئ معينة، حتى وإن أدى إلى نتائج غير مرضية على المستوى الشخصي. أراد مؤيدو مذهب المنفعة، أن يستبدلوا بالتعصب الشديد للمبادئ، مبادئ أكثر مرونة، تسمح للناس باتباع أي سلوك يؤدي إلى أفضل النتائج.

يختلف بعض مؤيدي المذهب، في إيمانهم بالوسائل، التي قد تحقق نتائج مرضية، أم غير مرضية. ويعتقد بينثام، بأن السرور والسعادة هما الأفضل بذاتهما، بينما الألم والشقاء هما قاعدة الشر. وأن السلوك الصحيح، هو الذي يؤدي لأكبر قدر من السعادة، لأكبر عدد من الناس. ويرى مؤيدون آخرون، أن هناك أشياء أخرى جميلة بجانب السرور، وهي المعرفة، والحب، والحرية.

حاول بينثام، إيجاد طريقة لقياس قيمة السلوك. وحاول تطبيق نظريته في السياسة، مطالبًا الحكومات بأن تعمل لرفاهية شعوبها. وتُعد نظرية بينثام، شكلاً أوليًا من طريقة تحليل الربح والتكلفة، التي تُستخدم الآن بكثرة في السياسة والاقتصاد.

الأصلي قائمة على بديهية أن الناس ذوات أخلاقية عليها أن تستعيد هذا الأساس الأخلاقي في حياتها. فالحدس الأخلاقي لأي فرد هو المعيار الوحيد الذي انطلاقا منه يمكن للناس أن تؤسس لأفعالها واختياراتها.

رابعا راولز ينتمي كذلك إلى نظرية الاختبار العقلاني. فهذه النظرية ترتكز على عقلانية الذات، المظهرة لأولويات أمام الآراء المقدمة لها بالفعل. فمفهوم العقلانية التي يؤثث مشروعه يجد مصدره في هذه النظرية.هكذا فالعقلانية عند راولز أولا تيولوجية قبل أن شكل العقلانية المرتكز حول الفعل المنظم من طرف المعايير.

في الختام، عندما نقرأ راولز من المهم ملاحظة كيف يركب وكيف يتدخل وكيف يجمع كيف يحكم وكيف يصحح وكيف يوسع من معنى الحجج الآتية من التقاليد الفلسفية الأربعة.

بالفعل تكمن عبقرية راولز في بنائه المعماري لنظامه الفكري. فشهرة راولز ترجع أكثر فأكثر إلى الطابع المنهجي لكتاباته. على كل حال يجب القول بأن فلسفته تطورت في ظرفية اديولوجية خاصة لم يكن راولز خارجا عنها.يمكن أن نلاحظها بمجرد إلقاء نظرة لكتاب راولز نفسه.

فشهرته الأولى تعود إلى إعادة صياغاته وافتراضاته الفلسفية للنفعية. بالفعل راولز بدأ حياته الفلسفية مدافعا عن مبادئ النفعية.فمقاله المفتاح في الشهرة كان هو: «مفهومين للقانون» الذي نشره سنة 1955. فهذا المقال أثبت شهرته واعتبر من قبل النفعيين أنفسهم بأنه الصياغة الأكثر اكتمالا للنفعية الحديثة. فبعض المواقف التي ستظهر فيما بعد في كتاباته فمصدرها هو المقال الأول أي القيمة الوحيدة لأي فرد، الدور الأساسي

للمبــادئ، مســألة الباعــث فــي تقويــم الأفعــال والأكثــر أهميــة الإجرائيــة المنهجيــة الراولزيــة. كان يحمــل مشــعل التيــار النفعــي الحديــث ويعتبــر الممثــل القــوي لهــذا التيــار لكــن مــع نهايــة 1950 ســيبلور اتجاهــا أخــر. فمقالـه «العدالـة باعتبارهـا إنصافـا» سـنة1957 كان انعطافـة كبيـرة. فانطلاقـا مـن سـنوات 1960 روج راولـز لمخطوطـة عمـق مـا كتبـه فـي المقـال بيـن أصدقائـه وتلامذتـه. فـي سـنة 1971 سـتتضح معالـم نظريتـه تحـت اسـم نظريـة العدالـة. فهـذا الكتـاب أحـدث ضجـة كبـرى وتـم اعتبارهـا حدثـا جلـلا. وخاصـة مبـدأ الاختـلاف الـذي أثيـر حولـه الكثيـر مـن الجـدل فـي سـياق قلـق مجـدد حـول العدالـة الاجتماعية.وتصحيـح الاختـلالات السوسـيو الاقتصاديـة واللامسـاوة بسـبب الجنـس والعرق...مـن 1971 الـى 1982 رافـع راولـز مدافعـا عــن نظريتــه.لا يســعنا إلا أن نعجــب باتســاع وأفــق المواضيــع الفلســفية المعالجـة وثبـات مواقفـه حتـى دفاعـه المسـتميت ضـد الاعتراضـات والنقـد واسـتفادته منهـا فـي إعـادة صياغـة نظامـه الفكـري. إذ أنـه انطلاقـا مـن 1982 فالمسـألة اعتمـدت علـى مـا اذاكان راولـز قـد سـلك اتجاهـا مغايـر اخـر وهذا مـا تجسـد فـي كتابـه الليبراليـة السياسـية سـنة 1993.

بالفعـل فالكتـاب هـو أيضـا مهـم جـدا مثـل نظريـة العدالـة. حتـى لـو تعرفنـا علـى الترابـط بينهمـا - حيـث أن راولـز يؤكـد علـى الاسـتمرارية فـي هــذه الكتــاب- والحقيقــة أن الأســلوب ســنة 1993 مختلــف.

فـي سـنة 1971 قدم راولـز نظريتـه حـول العدالـة الاجتماعية ليسـوغ دولة الرفـاه[1]. فـي سـنة 1993 يمكـن ان يكـون لنـا نفـس الانطبـاع بخصـوص ثبـات

(1) عــلى الرّغــم مــن الاســتخدام الشــائع لمصطلــح «دولــة الرّفــاه» ســواء في الخطــاب السّــياسي والاجتماعــي، أو في أدبيّــات البحــث، في الحقيقــة، لا يوجــد أيّ إجــماع حــول الدّلالــة

الدّقيقة لهذا المصطلح. يمكن العثور في الأدبيّات المختصّة على تعريفات عديدة لمصطلح دولة الرّفاه، تعكسُ الميول النظريّة أو المبدئيّة للباحثين أو المميّزات الخاصّة للحالات التي يدرسونها. يذهبُ بعضُ الباحثين إلى أنّ مجرّد وجود جهاز خدمات رفاه في دولةٍ معيَّنة يكفي لتعريفها كدولة رفاه. على النّقيض من هذا التوجّه الذي يكتفي بحدٍّ أدنى من أجل تعريف دولةٍ ما كـ«دولة رفاه»، هناك باحثون آخرون يشدّدون تحديداً على الفروق الكبيرة بين دول غرب أوروبا وبين دول شمال أمريكا التي تُسمّى عادةً دول رفاه. يزعم هؤلاء أنّ عدم الوضوح في تعريف دولة الرّفاه ينبع عدم وجود نموذج عالمي لـ«دولة الرّفاه»، بل هناك نماذج مختلفة في غاية الاختلاف لـ«دُول الرّفاه» في دول عديدة. على سبيل المثال: نموذج دولة الرّفاه الإسكندنافيّة يختلف كثيراً عن ذلك النموذج الذي يُميّز الأنظمة الليبراليّة كالولايات المتّحدة وكندا، وكلاهما يختلف كثيراً عن دولة الرّفاه المحافظة التي تُميّزُ دُول وسط أوروبّا، كألمانيا على سبيل المثال.

على الرُّغم من الاختلاف بين الدّول المسمّاة دُول الرّفاه إلاّ أنّه يُمكن العثور على عدد من المميّزات المشتركة بين معظم دول الرّفاه والتوصّل إلى تعريف يُميّز بين دول رفاه وبين دول أخرى تتضمّن أجهزة رفاه معيَّنة، تلبِّي الاحتياجات المختلفة لمواطنيها، إلاّ أنّه لا يُمكن تعريفها كدُول رفاه. نتيجة للتكاليف المتعلّقة بتشغيل الأجهزة اللازمة في دولة الرّفاه فإنّ جميع دول الرّفاه هي دولٌ صناعيّة، متطوِّرة، وغنيّة نسبيّاً، بالإضافة إلى هذا فإنّ معظم هذه الدُّول هي دول رأسماليّة ذات اقتصاد سوقٍ متطوِّر. لا يمكن اعتبار وجود دولة رفاه وفقا لبنية اقتصاديّة واسعة فحسب، بل يتطلّبُ أيضاً وجود نظام حكم ديموقراطيّ، يعترف بالحقوق المدنيّة، والسّياسيّة والاجتماعيّة لمواطنيه. وفي هذا السّياق فإنّ الخدمات التي تُقدّمها دولة الرّفاه لمواطنيها ليست بمثابة إحسان بل هي جزء من الحقوق الأساسيّة التي يستحقّها كلُّ مُواطن. وبناءً على ذلك يمكننا القول إنّ دولة الرّفاه هي دولة تلبِّي الاحتياجات الإنسانيّة الأساسيّة لمواطنيها كجزء من إحقاق حقوقهم السّياسيّة. وبشكل أكثر تحديداً إنّ دولة الرّفاه تسعى إلى ضمان الأمن الاجتماعي لمواطنيها. وتوفير دخلٍ ثابت، وتغذية، ورعايةٍ طبيّة، وتعليم، وسكنى، وعملٍ وخدمات رفاه خاصّة لكُلّ مواطنيها، وكذلك تقليص الفجوات الاجتماعيّة إلى حدٍّ معيّن. يتمّ تحقيق هذه الأهداف بواسطة فعاليّات تُبادرُ إليها الدّولةُ بعددٍ من الطُّرق، تشملُ: مدفوعات مباشرة لمخصّصات التّقاعُد، تزويداً مباشراً للخدمات الاجتماعيّة، ضمان تقاعُدٍ غير مباشر بواسطة نظام الضّرائب، وكذلك عمليّات تدخُّل مختلفة في الاقتصاد وسوق العمَل.

واستقرار المؤسسات الليبرالية المهيمنة. حيث وصفا هذا التغير كل من كوكتاس وبوتي في كتاب راولز باعتباره نقل الحجج المنصبة أساسا على توافق مرغوب للمجتمع السياسي إلى توافق ممكن عمله.

بعبارة أخرى من اقتضاء العدالة إلى التأكيد على الاستقرار المؤسساتي. في هذا السياق من الواجب ملاحظة إذا كان راولز فكر سنة 1971 في المؤسسات السياسية والقانونية باعتبارها أحزمة لنقل العدالة الاجتماعية. يعتبر سنة 1993 نفس المؤسسات بأنها حكام موضوعيين وحياديين ومنتبهين. الحق أو فكرة الحق تحتل مكانة محورية في نظامه الفكري. فهل لفكرة العدالة الاجتماعية نفس المعنى؟ هنا يقترح راولز تساؤل حول الدور الذي يمكن أن يتبوأه الاختلاف في المجتمع السياسي والأهمية التي يجب أن تعطى لهذا السؤال:كيف يمكن لنظام سياسي ان يكون مستقرا وأمنا على الرغم من وجود الاختلافات الاجتماعية؟ في الحقيقة الحقيقة فالليبرالية السياسية حتى لو احتفظنا بالمنظور العدالة الاجتماعية تهدف أكثر إلى الدفاع على دولة القانون، الدستور والحقوق الليبرالية والتسامح. لنلاحظ كيف أن مفهوم الإجماع بالتقاطع» أعلنه في مقدمة نظريته.

على مستوى الممارسة لنسجل انه يرغب في تفضيل نظام سياسي خاضع إلى براديغم مؤسس على الليبرالية.ألا يعدوا الأمر فضوليا أن صفة ليبرالية مرتبطة بنظام سياسي حديث بدون أن تبرهن على ذلك الليبرالية في الممارسة. في الميدان ماذا يمكنه أن يضيف أكثر من مفهوم سياسي أخر؟ لماذا هذا الامتياز ولماذا لا تشرك جميع النظريات السياسية بدون أي خلفية باعتبارها «مذاهب للفهمّ»؟ هل يمكن للنظام الفكري الجديد لراولز أن يعمل بطريقة أخرى تحت يافطة التسامح بخصوص المذاهب

الفهمية؟ أليست الديمقراطية هي المكان الذي تجتمع فيه كل التيارات السياسية المختلفة للتنافس؟ بتفضيل هذا المفهوم ألا نضر بالمنطق نفسه للسياسة الحديثة للتيارات السياسية المتنافسة؟ ألا تخاطر فلسفة راولز بان تظهر لنا العيب الأساسي لليبرالية القرن 19 مرة أخرى التي تنغلق على مبادئها دون النظر إلى حجج وأراء الآخرين وخاصة عدم قدرتها عل الحوار مع نتائجها الكارثية التي نعرفها؟

نحن نميل إلى التأكيد على هذه التساؤلات.ألا يضمن بذلك اليوم راولز النيوليرالية التي استطاعت أن تفرض نفسها في بداية السبعينات؟ هذا ما يجب معرفته لكن الجانب المثالي لفلسفته الذي اثر إعجاب جيل بأكمله في حين انه بدا يتلاشى.سؤال العصر؟علامة الأزمنة؟ تأثير نهاية القرن؟ الذي يعرفه؟

على كل حال، توضح هذه الأسئلة إلى أي حد يجب تقويم المشروع الجديد لراولز.. الأسئلة في الأخير يجب عليها امتحان المشروع الراولزي بدايته ومساره ومختلف المواضيع الفلسفية التي تطرق إليها.فهل الأحكام التي أطلقناها عادلة؟ فهذا العدد من المجلة يحاول الإجابة قدر الإمكان على هذه الأسئلة.

المراجع:

Nous trouvons une bibliographie de ses oeuvres dans J .Rawls، Justice etdémocratie ،Paris ،Seuil ،1993 ،p .368-367 .La bibliographie mentionne les traductions françaises ..J .Rawls » ،Two Concept of Rules،« The Philosophical Review ،vol ،1955 ،64 .p ..32-3 .J .Rawls، »Justice comme équité ،« trad ،française dans Philosophie ،n،14 ° ،1987p ; 69-39 .The Journal of Philosophy ،n0 ،1957 ،22 p-653 . ..662J .Rawls ،Théorie de la Justice ،Paris ،Seuil .1987 ،Traduction française)de la version remaniée de ،(1975 A Theory of Justice، Cambridge)Mass ،(.Harvard University Press ..1971 ،Voir Jean Ladrière et Philippe Van Parijs ،Fondements d'une théorie de lajustice ،Louvain-La-Neuve ،Editions de l'Institut supérieur de philosophie ; 1984 ،C .Audard et al ،.Individu et justice sociale. Autour de John Rawls ،Paris ،Seuil ; 1988 ،la revue Critique، juin-juillet ،1989 nos ،506-505 numéro thématique ayant pour titre John Rawls .Justice et libertés ; Jocelyne Couture et André Duhamel ،Justice distributive ،Lekton ،vol .I1 n ،2 °hiver J .Rawls، Political Liberalism ،New York ،Columbia University Press1993، )trad ،française ،Libéralisme politique ،Paris ،PUF ..(1995 ،Voir Chandran Kukathas et Philip Pettit ،Rawls :A Theory of Justice and its Critics ،Stanford ،Stanford University Press ،p(« 8-6 .A study of thedesirable ،(«p ») 11-8 .A study of the feasible•»)

# العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة نموذج جون راولز

نور الدين علوش- المغرب

مقدمة: منذ الاهتزازات الكبرى التي تعرض لها سؤال الأخلاق مع نيتشه لم تبرز فلسفة عملية جديرة بهذا الاسم قادرة على فرض استئناف التفكير الايجابي فيه حتى السبعينات من القرن الماضي؛ حين ظهر إلى الوجود كتاب جون راولز نظرية العدالة (نشر في هارفارد 1971 وترجم للفرنسية عام 1987).

فلقد تم الاحتفاء بهذا الكتاب أيما احتفاء، من طرف متخصصي الفلسفة السياسية واعتبروه حدثا فريدا بل هابرماس اعتبره نقطة تحول في الفلسفة العلمية المعاصرة والفضل يرجع إليه في عثور الأسئلة الأخلاقية المكبوتة لزمن طويل على منزلتها كأسئلة قابلة للدراسة العملية الجادة.

ولا ننسى أن هذا الكتاب اختير كواحد من أهم خمسة كتب صدرت عام 1971 من طرف مجلة نيويورك تايمز. وأصبح راولز بفضل كتابه من أهم المنظرين للفلسفة السياسية المعاصرة.

بالإضافة إلى النقاش الحاد الذي أحدثه كتابه سواء في أمريكا أو في بقية العالم.

تحديدات لابد منها:

لازالت الكثير من المفاهيم القريبة من الفلسفة السياسية كالنظرية السياسية وعلم السياسة والفكر السياسي والفكر السياسي، تثير سوء الفهم لذا وجب التدقيق في المصطلحات وتحري الدقة حتى نعي الحدود الفاصلة بين هذه المصطلحات:

- الفلسفة السياسية: هي ذلك الفرع من فروع الفلسفة الذي يركز بحثه حول اكتشاف الحكمة والحقيقة المتعلقة بالمبادئ الأصولية للحياة السياسية ومعرفة علاقات هذه المبادئ بعضها ببعض وعلاقات المبادئ السياسية بالمبادئ الاقتصادية والثقافية.
- وبتعبير أدق يقدم لنا المفكر الهندي فراما تعريفا دقيقا للفلسفة السياسية التي يعترها توليد وتركيب الآراء والتأملات والبديهيات والافتراضات والقواعد والتعميمات المتصلة بتوزيع واستخدام القوة في المجتمع[1]أي بتكوين الحكومة وتعيين مهامها وتحديد سلطانها وتأصيل مبادئ وغايات المجتمع.
- علم السياسة يمثل الوجهة المقابلة للفلسفة السياسية إذ انه من حيث كونه علما يعد خطابا منهجيا يتناول الواقع وتعني منهجيته التماسك الداخلي أي الخلو من التناقض. وهويتناول الوقائع السياسية أي ما هوكائن.
- النظرية السياسية: محاولة للمزج بين الفلسفة السياسية وعلم السياسة، فهو يشترك مع الفلسفة السياسية في أن كليهما يقوم على

(1) محمد وقيع الله احمد مدخل الى الفلسفة السياسية دار الفكر دمشق 2011 ص 40

التأمل والنظر ومن ثم قادران على إصدار أحكام قيمية. ومن ناحية أخرى فإنها تهتم كما علم السياسة بمجال الوصف والتفسير. ومن هنا يمكن القول بانه تحمل وجهين الأول معياري والثاني تجريبي[1]

- الفكر السياسي: تلك النظريات والقيم التي تجعل من السياسة أمرا مهما.

القضايا الكبرى للفلسفة السياسية

- القضية الاولى: وظائف الدولة الأساسية: بشكل عام يمكن التمييز بين تيارين رئيسيين يؤمن الأول بتوسيع نطاق الدولة لتولى أداء معظم وظائف الحياة السياسية ويؤمن الثاني بضرورة حصر نطاق الدولة في أضيق مدى ممكن وتخصيصها لأداء وظيفتي حفظ الأمن وتنسيق أعمال الأحزاب وجماعات المصالح والضغط المختلفة في المجتمع حيث تقوم هذه المنظمات بأداء معظم المهام السياسية نيابة عن الدولة[2]
- القضية الثانية: من يحكم.؟ فالسؤال عن الشخص أو الجهة المؤهلة لقيادة السلطة السياسية فقد كان احد الأسئلة الأكثر ترددا وبحثا في الفلسفة السياسية على مر العصور. وقد مال بعض الفلاسفة إلى وضع السلطة في يد الإنسان الأرجح عقلا والأعمق حكمة. في حين مال آخرون إلى وضعها في يد الشخص الأقوى ومال آخرون إلى وضعها في يد النخبة المتميزة من الشعب ورجح آخرون حكم الأغلبية ومضاء الإرادة الشعبية[3].

(1) ياسر قنصوه في فلسفة السياسية قراءة جديدة رؤية للنشر والتوزيع القاهرة 2009 ص 30

(2) م س ص 306

(3) م س ص314

- القضيــة الثالثــة: مصــدر القانــون والزاميتــه- ظلــت قضايــا مصــدر القانـون ومـدى سـعته وقـوة الزاميتـه ضمـن أهـم القضايـا التـي رافقـت تطـور الفلسـفة السياسـية، وانشـغل بهـا معظـم الفلاسـفة والمفكريـن السياسـيين. فهنـاك مـن اعتبـر أن التقاليـد والأعـراف الاجتماعيـة هـي المصـدر الأصيـل للقانـون فـي حيـن أن آخريـن اعتبـروا أن العقـل الإنسـاني هـو المصـدر الوحيـد الـذي ينبغـي أن تنبثـق عنـه القوانيـن.

  وفيمـا يتعلـق بمـدى فعاليـة القانـون نجـد أنفسـنا أمـام ثـلاث تيـارات التيـار الأول يدعوالـى تفعيـل القانـون بقـوة كهوبـز والتيـار الثانـي يمثلـه الماركسـيين والفوضوييـن يدعـو إلـى تهميـش القانـون أمـا التيـار الثالـث فيمثلـه الليبراليـون المحدثـون فيتوقفـون فـي منتصـف الطريـق مقرريـن حـدوده فـي حـدود فعـل الدولـة المحـدود فـي المجتمـع.[1]

- القضيــة الرابعــة: فلســفة التاريــخ- تعنــى فلســفة التاريــخ باســتبطان حركتـه الداخليـة، لمعرفـة وجهتهـا العامـة، واسـتنباط خلاصـات الـدروس والعبــر التــي تنطــوي عليهــا الأحــداث التاريخيــة. ومــن المســائل المركزيـة تحدثـت عنهـا مختلـف مباحـث فلسـفة التاريـخ مسـألة إلـى أيـن يتجـه الزمـن.؟ وهـل يسـير الزمـن بأهلـه بحركـة حتميـة أو إراديـة؟ وهــل يمكــن أن يؤثــر الإنســان فــي مســير الزمــن أم لا؟[2]

نبذة تاريخية

فيلســوف امركــي معاصــر (21 فبرايــر 1921- 22 نونبــر 2002) واســتاذ جامعــي مرمــوق فــي جامعــة هارفــارد. مــن مؤلفاتــه:

---

(1) م س ص324

(2) م س ص331

- نظرية العدالة
- الليبرالية السياسية
- قانون الشعوب

يعتبر راولس من منظري الليرالية الجديدة ذا الميول الاشتراكية حيث اهتم كثيرا بالعدالةالاجتماعية رأى رولس أن عدم التساوي الاقتصادي يجب أن يخضع لشرطين:

أولا، أن يحصل لمواقع ووظائف مفتوحة للجميع وبشروط تضمن المساواة في الفرص.

وثانيا، أن يعود هذا الفرق الاقتصادي بالنفع على أقل أفراد المجتمع استفادة.

نظرية العدالة

يعتبر راولز من بين المنظرين المعاصرين للفلسفة السياسية وتعتبر نظريته في العدالة من النظريات التي غيرت مسار الفلسفة السياسية وأعادت لسؤال الأخلاق المصداقية. بالإضافة إلى زعزعته للفلسفة النفعية الرائجة في أمريكا.

وقد انطلق راولز في عرض نظريته من وضع افتراضي يسميه حجاب الجهل الذي يتقاطع مع حالة الطبيعة في النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي[1]. وينطلق منه راولز لصياغة عقد اجتماعي جديد يقوم على الإجماع التوافقي بين هؤلاء المتعاقدين الذين في ظل حجاب الجهل

(1) جون راولز العدالة كانصاف ترجمة حيدر حاج اسماعيل المنظمة العربية للترجمة ص 14

لا يدركون هوياتهم من جنس ودين ومميزات جسدية أو نفسية أو وضع اجتماعي أو رؤية للعالم بحيث تكون اختياراتهم في توافق مشترك كنظام أفضل من حيث تحقق أكبر قدر من الحرية وأكبر قدر من المساواة.[1]

في ظل هذا الوضع لابد لهم من من أن يحاولوا بلوغ مبادئ العدالة تنتفي فيها المفاضلة بين الأشخاص بحيث يمكن أن يستفيد منها أي إنسان أي كان، وبناءا عل هذا يتم الاتفاق بين كافة المتعاقدين على ضرورة الالتزام بالحياد إزاء المبادئ المطروحة وعدم تحيزها بل يتم اتفاقهم حتى على ضرورة وضع ذوي الميزات الأدنى في الحسبان في هذه المبادئ؛ ذلك أن أهمية نظرية العدالة لاتتحقق إلا حينما تأخذ مصلحة الفئة الأقل حرمانا والأكثر ضعفا.

هنا تطرح عدة اقتراحات للانتقاء ومنها مبادئ العدالة ومن ثمة تكون لهم مطلق الحرية في استعراض مبادئ العدل التي عرفها تاريخ الفكر السياسي ليختاروا من بينها ما يلائم شروط عيشهم والظروف التي يتم فيها تفاوضهم فبإمكانهم مثلا أن يتأملوا وجهة النظر القائلة بان: «العدل هو العمل لمصلحة الأقوى أو الأكثر امتيازا» كما يمكنهم ان الاعتماد على وجهة النظر التي تقول بان الخير يكمن في الرقي بالجنس البشري... كما يمكنهم ان يعتمدوا على وجهة النظر التي تقول بان بان العدل قوامه الانسجام مع الطبيعة والتناغم معها. .لكنهم سيرفضون كل هذه الاقتراحات حسب راولز لأنه لاحد منهم سيقبل بأية مبادئ تميل للأقوياء أو المتفوقين لانها ستكون ضده اذا أزيل عنه حجاب الجهالة[2] واكتشف

---

(1) ياسر قنصوه م س ص85

(2) حسام الدين علي مجيد إشكالية التعددية في الفكر السياسي المعاصر سلسلة أطروحات الدكتوراه مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2010ص220

وضعه السيئ انه من الضعفاء أو المتخلفين؛ فهذه أسباب كافية لرفضها من طرف المتفاوضين. . وهكذا بعد اخد ورد يرفض المتعاقدون المبادئ المطروحة وما فيها من جور وهي حقيقة يعلمها المتعاقدون حق العلم بمقتضى معلوماتهم العامة وهم ما سيقطع مع فكرة التوزيع غير العادل للثروات. ولكن كيف سيحل راولز هذه المسألة مع علم أن هناك في المجتمع تضارب في المصالح؟ بالإضافة الى تشكيك أفراد المجتمع في إمكانية سن قاعدة تنظيمية يحصل بموجبها نوع من التطابق والتكامل في عملية تحقيق النفع العام؟

انطلاقا من هذا يمكن القول بان راولز يعارض التصور القائم على التفاوت بين الناس الذي تتدخل فيه مجموعة من الاعتبارات الاجتماعية أو العرقية أو الجنسية طبقية كانت أو سلطوية، مؤكدا بذلك على ضرورة التوزيع المنصف للثروات.

مبادئ العدالة عند راولز

عقب النقاشات التي يجريها المتعاقدون في الوضع الأصلي، يتم الإجماع على مبادئ معينة كي توزع بموجبها المنافع الأساسية فضلا على الواجبات وهذه المبادئ هي: - 1 أن جميع القيم الاجتماعية من حرية وفرص ودخل وثروات واحترام الذات يجب ان توزع بصورة متساوية ما لم يكن التوزيع غير المتساوي لاحد هذه القيم أو جميعها امرا يصب في صالح اولائك الأقل انتفاعا. وهذا المبدأ هو المفهوم العام عن العدالة[1]

(1) م س ص 223

يشتق راولز من هذا المفهوم العام مفهومه الخاص للعدالة حيث اعتبرها انصافا يقوم على مبدأين:- أن تكون المراكز والمناصب متاحة أما جميع الراغبين في شغلها. وذلك استنادا إلى معيار المساواة المنصفة في الفرص.

المبدأ المفارق وهوان تكون تسوية التفاوتات أعظم نفعا للأفراد الأقل انتفاع في المجتمع[1] وتبعا لذلك يتضح ان المبدأ الأول من المفهوم الخاص انما يمثل الحرية المتساوية فهو يشتمل على تمتع كل شخص بصرف النظر عن مكانته الاجتماعية بكافة الحقوق والحريات الأساسية. .أما المبدأ الثاني فيتجسد في إتاحة الفرص المتساوية أمام كافة الأفراد للوصول إلى المناصب والخدمات العامة بالشكل الذي يؤدي إلى تسوية التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية.ويعتبر راولز ان المبدأ الأول انه قاعدة أولوية الحرية بينما يمثل الثاني قاعدة أولوية العدالة على الكفاءة والرفاه. ويعني ذلك أن بدأ تسلسل مبادئ العدالة قائم على فكرة الأولوية اذ ان المبدا الاول هو الاعلى مقاما والأولى بالتطبيق من المبدأ الثاني.

من هنا يتضح ان هدف نظرية العدالة كانصاف هو محاولة الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بإمكانية تحقيق مجتمع عادل يضمن لافراده الحرية والمساواة، بحيث تكون الحدود المنصفة للتعاون موضع توافق بين المواطنين انفسهم مادام الدخول لمجتمع التعاون يفترض المرور بمرحلة الوضعية الاصلية كإجراء لعرض نظرية العدالة كانصاف.

---

(1) جمال مفرج نظرية العدالة عند راولز فلسفة العدالة في عصر العولمة تنسيق بومدين بوزيد الدارالعربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف 2009 ص223

لـم تسـلم نظريـة راولـز مـن سـهام النقـد التـي طالتهـا مـن اليميـن واليسـار السياسـيين علـى السـواء، وذلـك بالرغـم مـن مـا تتسـم بـه النظريـة مـن السـبك المحكـم وقـوة الحجـة. ويمكـن إجمـال الانتقـادات الموجهـة اليهـا علـى النحـو التالـي:

1 - يشـدد اليميـن الليبرالـي علـى فكـرة ان راولـز يغالـي فـي تأكيـد مبـدأ المسـاواة ويعمـد الـى وضـع السـلطة بيـد الحكومـة؛ اذ يـرى نوزيـك ان راولـز يعمـل علـى تقليـص نطـاق الحريـة بشـكل كبيـر لصالـح المسـاواة، وفـي الوقـت ذاتـه يتيـح السـبيل أمـام انتهـاك حـق التملـك مـن خـلال زيـادة الضرائـب علـى الاثريـاء بغيـة مسـاعدة الفقـراء اي الأفـراد الأقـل انتفاعـا فـي المجتمـع.[1] وبذلـك فـان نقـد اليميـن ينصـب علـى المبـدأ المفـارق لروالـز.

2 - يشـري اليسـار الاشـتراكي إلـى ان نظريـة راولـز اتاحـت السـبيل لقيـام حالـة اللامسـاواة بصـورة واسـعة النطـاق. ا فأنطونيـو نغـري فيـرى أن نظريـة العدالـة لـدى رولـز تنطلـق مـن (خلفيـة صوريـة قويـة) تخفـي حنينـاً للتأسيسـات الأنطولوجيـة القصـوى. صحيـح أنـه يريـد أن يتخلـص مـن المقاربـات الوظيفيـة السـائدة للعدالـة القائمـة علـى نمـط العقلانيـة الأداتيـة للحداثـة الرأسـمالية دون النكـوص إلـى نمـط جديـد مـن نظريـات الحـق الطبيعـي (نوزيـك مثـلاً) أو إلـى النزعـة النسـبية الاجماعيـة (هابرمـاس). ومـن هنـا عودتـه للصوريـة الترانسـاندنتالية علـى الطريقـة الكانطيـة أي فكـرة الاسـتقلالية والتميـز ضمـن منظـور تعاقـدي يكفـل حريـة الأفـراد ومسـاواتهم. ويـرى نغـري أن فكـر رولـز

---

(1) م س ص229

يندرج في سياق النظريات (الليبرالية التقدمية) أي (ديمقراطيات التنمية) بالمفهوم الأنغلوساكسوني الذي يعني الصنف الديمقراطي الذي لا تكون فيه المشاركة في الحياة السياسية ضرورية لحماية الحريات الفردية فحسب وإنما أيضاً لأجل إنشاء مواطنة مبنية على الاتصال والمشاركة والتعاضد. إلا أن نسقه البرهاني يعاني من اختلالات خطيرة تنبع من مفهوم (الوضعية الأصلية) الذي يتسم بالغموض وعدم الدقة. فرولز لا يحدد طبيعة (الخيرات الأولية) التي تتمحور حولها هذه الوضعية، مما يجعل المسار الغائي المفضي إلى مبدئي العدالة عرضيًا واحتماليا[1]

- أما اليسار الليبرالي فيعالج من جانبه قضايا أخرى في سياق نقده لنظرية راولز، اذ يرفض والزر فكرة تعميم هذه النظرية ليشمل تطبيقها كافة الثقافات. و تايلور يرى أن رولز لم ينجح في تجاوز مأزق النسبية العدمية على الرغم من دفاعه فكرة المضمون المعياري الملازم لنظرية العدالة بصفتها تعبيراً عن العقل العمومي للمجتمعات الليبرالية التعددية. ومصدر هذا العجز يكمن في كونه لم يتخلص من مبدأ (الذاتية الأخلاقية) المهيمن على الثقافة الغربية الحديثة. ويقوم هذا المبدأ على القول بأن المواقف الأخلاقية لا تستند إلى أي أساس مرجعي سواء كان العقل أو الطبيعة، ومن ثم فإن كل واحد منا يتبناها بحسب قناعاته الذاتية. ومن هنا (يفقد العقل دور الحكم في الحوارات الأخلاقية). وبطبيعة الأمر يمكنك تنبيه محاورك إلى بعض النتائج التي فاتته، ولكن ليس لك قدرة على إقناعه في حالة

---

(1) عبد الله السيد ولد ابه http://www.hekmah.org/portal6/

تشبته بموقفه الأصلي[1]ويرجع تايلور خلفية التصور الليبرالي لأولوية الحقوق الفردية على الانتماءات الجماعية (كما هو واضح لدى رولز) إلى كانط الذي عرف الكرامة الإنسانية باستقلالية الإنسان، أي قدرة كل شخص على تحديد تصوره الخاص للحياة المثالية. فالخطر الذي يفضي إليه هذا الرأي هو قيام معادلة ليبرالية تتأسس على الحقوق الفردية وترفض الاختلاف الثقافي؛ (لأنها ترتكز على تطبيق نمطي للمعايير التي تحدد هذه الحقوق دون استثناء، ولأنها جد حذرة من المصائر الجماعية). فهي عاجزة عن قبول أنماط الحياة الثقافية للمجموعات التي هي أساس بقائها، مما يعني اعتبار الحقوق الجماعية بدل الاكتفاء بالحقوق الذاتية الفردية[2].

اما هابرماس فيقر في البداية أن (خصومته) مع رولز هي مجرد خلاف عائلي، فهو يوافقه في منطلقه الذي هو (أخلاقية الاستقلال والرشد) الكانطية القائمة على الاستغلال العمومي للعقل. بيد أنه يتعرض بالنقد لمفهوم (الوضعية الأصلية) الذي يراه عاجزاً عن تفسير وضمان الموقف غير المتحيز الذي ينبع منه مبدأ العدالة من حيث طابعهما الإجرائي، كما يرى هابرماس أن رولز لم يكن واضحاً في التمييز بين (القضايا التبريرية) و(القضايا المقبولة) بحيث يبدو أنه أراد الحصول على (الحياد الإيديولوجي) لتصوره للعدالة فانتهى إلى التضحية بالطموح (للصلاحية المعرفية). ذلك أن الفهم الأداتي المحض للنظرية ممتنع، لأن الإجماع التوفيقي الذي يتحدث عنه رولز يتطلب مسبقاً جهداً اقناعياً ودفاعاً عن

(1) charls taylor la malaise de la modernite cerf 1994 p 26

(2) charls taylor multiculturalisme aubier 1994 p 83

خيار معياري. فالإجماع لا يمكن أن يحصل إلا على أساس علاقة معرفية بين صلاحية النظرية والبرهان على حيادها الإيديولوجي كما يتجلى من النقاشات العمومية.

فالإستراتيجية النظرية التي اعتمدها رولز أدت به إلى إخضاع مبدأ الشرعية الديمقراطية للمبادئ الأساسية لليبرالية. ومن هنا أخفق في مشروعه الأصلي الذي هو التوفيق بين المفهوم الحديث للحرية (حرية الوعي والتعبير والملكية...) والمفهوم القديم لها(حقوق المشاركة والانتماء). فالمواطنون ليس لهم دور محوري في التأسيس الديمقراطي باعتبار أن المبادئ الرئيسية الضابطة للحريات العامة وللتعددية تتشكل في لحظة الوضعية الأصلية. ومن هنا فإن (فعل إنشاء دولة القانون الديمقراطية ليس بحاجة إلى أن يستعاد في الظروف الدستورية لمجتمع عادل تشكل من قبل، كما أنه ليس من الضروري إعطاء شكل دائم لمسار إنجاز الحقوق). وهكذا يؤول هذا التصور إلى إضعاف لمقاربة الديمقراطية التي تعني مساراً دائماً ومفتوحاً للحصول على الحقوق والحفاظ عليها[1]

خاتمة:

بالرغم من الانتقادات التي وجهت لنظرية العدالة  إلا أنها لازالت تثير النقاش في مختلف مناطق العالم. ولم تبخس من قيمة الفيلسوف الامركي الذي فتح النقاش حول الليبرالية اليسارية المناهضة للفوارق وبين النيوليرالية المناهضة للعدالة التوزيعية.كما تمخضت النقاشات

(1) م س موقع حكمة/pttp://www.hekmah.org/portaL

والمطارحـات السياسـية عـن اعـادة التفكيـر فـي دور الدولـة الليبراليةوبـرزت اسـئلة حـول حيادهـا وانخراطها فـي معمعـة المطالـب الاجتماعيـة.

# العودة إلى مفاهيم المواطنة والفضاء العمومي عند حنا ارنت وهابرماس من اجل التفكير في استمرارية السياسي(1) من العصور القديمة إلى الحداثة

1 - ترجمة نور الدين علوش- المغرب Revue horizon - numéro Autour du politique - Automne 2008

لاشك أن مفهوم السياسي هو أكثر من مفهوم علمي. فهو حقيقة ملموسة في حياة الناس.إذن هو رهان كبير من اجل تحليله في مجموعه. لكن في نفس الوقت هناك حاجة باعتباره موضوعا مهما؛ لأن الإنسانية لن ترضي بحياد تفسيري للعالم. لم يتوقف البحث في بحث مسألة السياسي منذ أرسطو إلى غاية حنا ارنت في إثارة اهتمام المفكرين. لكن ماذا ستضيف السوسيولوجيا إلى تحليل حقل كبير ومكثف. لكن فقط تقديم وجهة نظر مختلفة لمجتمع منخرط في الحداثة أي مقاربة تاريخانية لعالم الناس في علاقاتهم الاجتماعية. فإذا كانت الحداثة تروج لنا شيئا، فان هناك علاقة ضيقة بين السياسي وتأسيس المجتمع. لكن ما هو السياسي؟ إذا لم يكن علاقة بين الناس. بالنسبة لحنا ارنت فالسياسي

(1) السياسي بمعنى التنظير للسياسة وهو يختلف عن مفهوم السياسية الذي يهتم بالأحزاب والمنظمات السياسية.

هـو الحريـة التـي تضمـن لـكل فـرد مكانـه الفاعـل فـي المدينـة. فالحيـاة النشـيطة الفرديـة غيـر ممكنـة إلا بوجـود حريـة يتقاسـمها الجميـع. وان الديمقراطيـة ليسـت هـي النمـوذج الوحيـد لتنظيـم السياسـي أي فـي مامعنـى أنهـا الوحيـدة التـي تشـجع الحريـة كمبـدأ مؤسـس.

لكـن قـول هـذا، سـيكون لنـا انطباعـا خاطـئ بـان الديمقراطيـة هـي تريـاق. إذ أن الكثيـر مـن المفكريـن أمثـال هابرمـاس وحناارنـت أوضحـا حـدود الديمقراطيـة فـي قبولهـا الحديـث. فالديمقراطيـة الليبراليـة، تختلـف عـن الديمقراطيـة الأثينيـة وهـذا مـا عرضـه جيـدا بنجاميـن كنسـتان فـي وقته [Constant، 1980، pp.492-515]. وكمـا أن التاريـخ يتحـرك، فـان المجتمـع والديمقراطيـة عرفـا تغييـرات كبيـرة مـع الحفـاظ علـى بعـض المميـزات.

فـي هـذا المقـال سـأعتمد علـى مفهـوم الفضـاء العمومـي، للتفكيـر فـي مفهـوم السياسـي اليـوم. سأشـتغل بالتحديـد علـى مـا يمثلـه الفضـاء العمومـي فـي المجتمعـات السياسـية التـي تعـرف توتـرا خطيـرا بيـن المثـال الديمقراطـي والفردانيـة خصوصـا. حيـث سـتكون ازدواجيـة بيـن إرادة ا ن تكـون حـرا و تتمتـع بالمسـاواة ومتضامـن مـن جهـة وديناميـة تحرريـة وهوياتيـة وأنانيـة مـن جهـة أخـرى.

فـي الجـزء الأول أركـز عـل مقاربـة حنـا ارنـت للفضـاء العمومـي كفضـاء للمواطنـة. وفـي الجـزء الثانـي سـأتناول الفضـاء العمومـي عنـد هابرمـاس بأبعـاده الديمقراطيـة والبرجوازيـة.

عناصـر حـول التصـور الكلاسـيكي للسياسـي. الفضـاء العمومـي السياسـي والمواطنـة عنـد حنـا ارنـت[1]

---

(1) ولـدت حنـة آرنـدت قبـل 100 عـام في 15 أكتوبر/تشريـن الأول 1906 في مدينـة هانوفـر

بخلاف الرؤية التي تدافع عنها بعض التحليلات: مثل تحليل كلود لفورت للمواطنة والديمقراطية عند حنا ارنت؛ واصفا فكرها بمثالية راديكالية للديمقراطية المباشرة والإنسان الفاعل نحو الخير المشترك وباحتقارها للديمقراطية التمثيلية (كلود لفورت 2001). نجد الكاتب فرانسوا مورو يدافع عن الفكرة الأكثر تفردا» إن السياسة عند حنا ارنت لا تختزل إلى تجربة الحرية السياسية في الفضاء العمومي بل تطور كذلك العلاقة بين الفرد والدولة التي لابد من اختبارها»(مورو 1999).

في هذا الإطار نجد الاستعمال السياسي للنظرية حنا ارنت، يتقاطع

---

في محيط يهودي ألماني محب للأدب والفلسفة، ثم درست الفلسفة في جامعة مدينة ماربورغ، والتي ارتبطت خلالها بعلاقة غرامية مع الفيلسوف الشهير مارتين هايديغر أطلق عليها اسم «علاقة حب القرن العشرين». لكن الطالبة الموهوبة اضطرت إلى ترك ماربورغ، لأن هايديغر، الذي اعتبرته «ملكاً خاصا في مملكة التفكير»، كان متزوجا في محيط كاثوليكي محافظ، لتكمل دراستها عند الفيلسوف كارل ياسبرز في جامعة هايدلبرغ، التي قدمت فيها أطروحة الدكتوراه في عام 1928.

جاءت صدمة وصول النازيين وإيديولوجيتهم الشمولية إلى الحكم في ألمانيا في عام 1933 لتشكل نقطة تحول مركزية في حياة آرندت دفعتها إلى الابتعاد عن الفلسفة بمفهومها النظري البحت والتوجه إلى العمل السياسي بشكل عملي.

المراجع:

أصول توتاليتارية في 3 أجزاء:

1 - حول معاداة السامي منشورات سوي 2005

2 - الامبريالية منشورات سوي 2006

3 - النظام الشمولي منشورات سوي 2005

شرط الإنسان الحديث جامعة شيكاغو 1958

أزمة الثقافة منشورات غاليمار 1972

دراسات حول التطور منشورات غاليمار 1963

حياة سياسية منشورات غاليمار 1974

من الكذب إلى العنف منشورات بوكيت 1982

مع فكر يورغن هابر ماس. لان هناك علاقة بين الرؤية التاريخية للفضاء العمومي للسوسيولوجي الألماني هابر ماس وإجراء تعريف السياسي عند المنظرة السياسية حنا ارنت.

المواطنة: جوهر السياسي وإمكانية للفضاء العمومي في النموذج الديمقراطي الأثيني القديم جدا، كان التمييز أساسيا بين الحياة الخاصة (idion) والحياة العامة ((koinon). في الأسرة لابد من العمل وبالتالي سيادة علاقة الهيمنة والعنف. في حين أن في الفضاء العمومي (polis) يعتمد كثيرا على قاعدة التشاور. حيث نجد الأفعال في المدينة غير متوقعة وهشة، وتعتمد على شبكة من العلاقات المنظمة؛ عن طريق احترام حرية كل مواطن والقبول بتفرد الجميع.

في الفضاء السياسي للمدينة نجد الساحة (الاغورا) هي المكان المناسب للخطابة والتشاور واتخاذ القرارات. هكذا نجد أن التحرك السياسي يعتمد على عنصرين:البراكسيسpraxis la أي مجموع الممارسات السياسية المحددة مكانيا و مايتسم به الخطاب العمومي أي لكيسيس la lexis..

بعد العودة إلى المفاهيم الأساسية للحياة الاجتماعية والسياسية الأثينية، تقترح حنا ارنت تعريفا للمدينة «هي تنظيم الشعب انطلاقا من تشاور عمومي ومن فضائه الحقيقي الذي يشمل الناس الذين يعيشون من اجل هدف مشترك وفي مساحة جغرافية حيث يقيمون». (ارنت 1983) حسب هذا تعريف فالمناقشات أصبحت لصيقة بالمدينة ومتجذرة في الذاكرة السياسية الجمعية.

عنصر أخر مهم للغاية هو المدينة: حيث تسمح للجميع بان يصبح

إنسانيا فهي الفضاء الذي يتخلص فيه الإنسان من طبيعته الحيوانية. في التفكير الإغريقي القديم، فهوية الإنسان لا تتحقق عن طريق العمل الذي بقي حكرا على العبيد، بل عن طريق ممارسة البراكسيس واللكسيس لتتحقق الانسنة.وبالتالي الحاجة إلى فضاء سياسي لتكتمل الإنسانية. كما نجد تأثير أرسطو حاضرا، بقوة من خلال تعريفه للإنسان: بأنه حيوان سياسي لكونه مهووس بالكلام والخطاب.

هنا يمكننا إضافة مبدأ أخر سياسي إغريقي: الصداقة. كما وصفها أرسطو المحبة فهي أساسية لحدوث الحرية. هذه الأخيرة تنشأ في المدينة ويتم تحيينها من خلال القرارات المتخذة في الاغورا، لكن بدون الصداقة لا يمكن الحديث عن شيء: لأنها هي الوحيدة التي تسمح بالتعبير العمومي الحر لجميع الآراء. فالمواطن الإغريقي «هكذا يظهر تفرده بالكشف عن اسمه؛ فالتعبير عن فردانية كل فرد خاضع للمواطنة. عليك أن تكون مواطنا لتكشف عن هويتك. فقط الانتماء إلى المدينة يضمن اسما للمواطن الإغريقي».(مورلو 1999).

فحرية التعبير عن الآراء، تنتج عن المساواة والقبول بتفرد الأخر اليوناني. هكذا تتخذ القرارات بالتشاور، لكن الآراء تبقى خاصة بكل فرد على حدة. هنا لدينا رؤية لتماثل مثالي:بدون انقسام بين الحاكمين والمحكومين: (ارنت 1954 ص 30). إذن ليس هناك زعيم سياسي في الفضاء العمومي.

لان السلطة هي إمكانية كل فرد؛ وإمكان فعلي لا يتبلور إلا بطريقة عابرة خلال اتخاذ القرار.فهذا الأخير يعتمد على الإقناع الذي تعرفه ارنت «بإشراك أفضل الحجج للوصول إلى «الحس المشترك». وتضيف «انه

أيضا الخطاب المشترك والفعل الجماعي الذي يضفي معنى على الحقيقة لكل الإغريق».(ارنت 1958 ص 127). فهذا الفعل الجماعي والتشاوري بين المواطنين، يتناسب مع جوهر الديمقراطية الأثينية والحقيقة الديمقراطية حسب حنا ارنت.

كما تضيف حنا ارنت، بانه يجب التفكير في هشاشة ولاتوقعية ولانهاية الشؤون الإنسانية من اجل التفكير جديا في مفهوم السياسي وفقط الفعل وحده يضمن الوصول إلى «حس مشترك جمعي».

تعريف المواطن عند حنا ارنت

المواطن حسب حنا ارنت هو «ذلك الرجل الذي غادر مجاله خاص ليمارس الحرية السياسية مع نظرائه». ويحاول معهم تأسيس حكومة جديدة تمثل الجميع وشرعيتها تأتي من الهيئات السياسية التابعة».(ارنت 1955).

إذا كان جميع المواطنين مدعوين إلى المشاركة في الحياة السياسية، نظرا لتمتعهم بالمساواة في المدينة؛ لكن فقط الأفضل من بينهم يمكن أن يكون قائدا عسكريا أو قاضيا.

إذن توجد تمثيلية في المواطنة الأثينية.الأهم في الديمقراطية الأثينية هو ان يكون المواطن قادرا على التفكير، لكن كذلك الفعل.وإذا كانت حنا ارنت مستاءة دائما من الديمقراطية الحديثة حيث تكتب «لازالت المدينة اليونانية حاضرة بقوة في أساس وجودنا السياسي كلما نطقنا كلمة السياسة».(ارنت 1968 ص 304).كما لو أن هناك استحالة أساسية في أن تكون الديمقراطية بدون مبادئها الكامنة والأساسية، التي استخرجتها حنا ارنت من الديمقراطية الأثينية أخيرا.

لننطلق من هذا النموذج المؤسس، لتبين لنا ماالذي أفسدته الحداثة الديمقراطية مع ثنائية البرجوازية/الديمقراطية التمثيلية وكيف من الممكن إعادة التفكير في ديمقراطية حديثة حيث المواطن سيكون له دور بفضل نظام المجالس.

التعارض بين المواطن والبرجوازي

حسب حنا ارنت، هناك فقدان للحس المشترك مع الازدهار العلمي خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ لان العقل نصب نفسه باعتباره الحساب البسيط للنتائج. هذا النموذج نجده في كتابات النفعيين: أمثال جيريمي بنتمام وجون ستيوارت ميل. فالدولة البرجوازية نشأت إلى حد كبير في إطار هذا الفكر الذي نجده عند هوبس في كتابه التنين (هوبس 1980) وفي نفس الوقت هيمنة الإنسان الصانع على المظاهر الأخرى للإنسان. بالنسبة لحنا ارنت الفلسفة السياسية لهوبس تتناسب مع فلسفة البرجوازي؛ لأنها تمثل استعمالا اداتيا للسياسي.فهذا الحراك السياسي والاجتماعي الذي يميز الحداثة اقحم المجال الخاص في المجال العام وابعد الحرية عن السياسة. فالفضاء العمومي تمت الهيمنة عليه من قبل

المجتمع وليس من طرف السياسة. فالمدينة تلاشت لصالح الدولة. وهذه الأخيرة ليست إلا هيئة لحماية المجتمع والحفاظ على الأفراد والخيرات.إذن هناك تلاشي التعالي لصالح دور عقلاني وخاصة نزع الانسنة في العلاقة مع السياسة.

للتوضيح تقابل حنا ارنت بين مفهومين في علاقتهما مع الحرية. الحرية الأحادية «احساس بانعزالي عن الجميع هو نتيجة ارادة حرة لاشيء ولا احد سواي يمكن تحمل المسؤولية».(ارنت 1983).والحكم

الحر الذي سيصل إلى أن حياة الناس هي الآن تخلت عن نفسها. فالحرية الحديثة تتحرك وفق الحكم الحر لكل مواطن مما أدى إلى تلاشي شرعية العمل السياسي الفردي لصالح عمل الدولة. فالحدود لم تعد في داخل كل فرد بل هي في الخارج. وأصبحت الدول منذ ذاك الحين الحارس الأحمق للحكم الحر الفردي حتى تحمي الحريات الشخصية والخيرات. هكذا جاءت الدولة لحماية المواطن من الغير ومن نفسه بفضل احتكار العنف المشروع.كما قال فيبر.

الحكم الحر هو المفهوم المكون للفكر البرجوازي وتعزيزه مجدد دائما.

هنا يتعلق الأمر بتحليل قوي للسلطة المهيمنة المعطاة للدولة وعواقبها حول مواطني الحداثة السياسية. فأصبحنا نتحدث عن الفرد عوض المواطن، حيث أن الفرد هو النسخة الأخيرة من البرجوازي. يهتم البرجوازي استثناء بوجوده الخاص ويتجاهل فضائل المدنية.يدفع بقوة إلى الفصل بين الخاص والعام، بين المهنة والأسرة وان لا يمكنه اكتشاف في قرارة نفسه أي علاقة بين هذا وذاك».(ارنت 1945).

مع ظهور الفرد تحول الفعل والفكر والحكم «إلى نشاطات لمفاهيم مشخصنة».(ارنت 1983).حسبه فان البرجوازي باعتباره مثال الإنسان الحديث «هو النقيض الحقيقي للمواطن». حيث أصبح العالم البرجوازي بدون مواطنين، اي بدون ناس يمارسون بطرقة تشاورية حريتهم السياسية.

رؤية للديمقراطية

ما يشكل تساؤلا عند حنا ارنت هو إغلاق الحداثة للسياسة في عالم لن يكون خاضعا إلا لـ«تطور حر لإنتاجية ما هو اجتماعي وتفتح الصداقة الحميمية». فالأنظمة البرلمانية في فرنسا أو في بريطانيا لا تشكل حسب

حنا إلا انعكاسا لإحكام الحداثة طوقها على السياسة التي تمنع المواطنين من المشاركة في القيادة. فالأحزاب السياسية هي الأخرى تمنع اية إمكانية لمشاركة مواطنة بإنتاج مؤسسات في فضاء لا يمكنه ان يتواجد فيه المواطن.

فالدولة الحديثة ليس لها حسب حنا إلا دور واحد:إدارة الأشياء حيث سيكون الدور اجتماعي لا سياسي، بل معادي للسياسة في بعض الحالات. فالسياسي هو مضمون القرارات الحكومية المتخذة باسم الشعب وهذا ما يشكل لغزا عند حنا ارنت لأنها تشك في قدرة مواطن أو مجموعة من المواطنين من تجسيد إرادة الشعب في كل القضايا وفي كل اللحظات.

يمكن اعتبار نقد حنا لأحزاب السياسية، تحليلا للبيروقراطية الحديثة التي تمنع المواطنين من المشاركة السياسية؛ بتعقيدها الدائم للمساطر القانونية. فشكل استبداد بدون مستبد حاضر هنا باستعادة تحليلات دو طوكفيل. فالبديل حسب حنا للديمقرطية التمثيلية الحزبية هو المجالس المنتخبة ديمقراطيا حول قضايا خاصة ومفتوحة في وجه جميع المواطنين. (ارنت 1975).

لنذهب في اتجاه مضاد لتعليقات كلود لفورت: التي تقول بان حنا ارنت لا تهتم بالديمقراطية الحديثة ولا بالديمقراطية التمثيلية لان مفهوم التمثيل هو غريب أو منفرلها».(لفورت 1986).

تقدم حنا ارنت كفيلسوفة راديكالية في مواقفها الخاصة بالدولة البرجوازية، لكن تقترح توصيات وبدائل لهذا الأمر؛ حتى لا تسقط بتاتا في تفكير وثوقي. هكذا تكتب «لابد من الحفاظ عل الدولة، لكن يجب أن يكون دورها سياسي». هكذا فان نظام المجالس: «هو البديل الوحيد للنظام السياسي الحالي» (ارنت 1971).فهذا التقديم يساءل شروط

إمكانيـة انبعـاث المواطـن الحـر مـن جديـد. أي كيـف نعمـل علـى أن يكـون الأفـراد مواطنيـن كاملـي المواطنـة وكيـف نبنـي مؤسسـات تسـمح بممارسـة هـذه المواطنـة؟

2 - هابـر مـاس2[1] أو الفضـاء العمومـي البرجـوازي. انبثـاق وتداعيـات الحداثـة السياسية

كتـب هابرمـاس كتابـه «الفضـاء العمومـي البرجـوازي فـي سـنة 1962». اركيولوجيـا الدعايـة باعتبارهـا مكـون بنيـوي للمجتمـع البرجـوازي نـص مهـم فـي الفكـر السياسـي والسوسـيولوجي. فالكتـاب ذا خلفيـة تاريخيـة

---

(1) ولد الفيلسوف الألماني هابرماس عام 1929 في دوسلدورف والذي يعد من فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت.

يعد هابرماس جزءا أساسيا مما يسمى بنادي الخمسة الكبار والذي يضم مجموعة من أهم الفلاسفة المعاصرين والمتضمن كل من بول ريكور وايمانويل ليفيناس وجاك دريدا وكارل اتو ايل علاوة على هابرماس.ويعد بذلك من اكبر فلاسفة الغرب اليوم واهم الفلاسفة الألمان العاصرين. وبسب دفاع هابرماس عن العقل وقيم الحداثة والتنوير فانه يكاد يكون اهم فيلسوف اليوم بالمعنى الدقيق لكلمة فيلسوف، وقد اقتفى هابرماس المسار التقليدي الألماني لتكوين شخصية الفيلسوف فمن السمات لهذا المسار الدخول الى المؤسسة الأكاديمية الجامعية ومتابعة الدراسات الفلسفية فيها بكل مراحلها المتدرجة حتى الحصول على درجة الدكتوراه.. فقد مر كل فلاسفة ألمانيا الكبار بهذه المراحل مثل كانط وهيغل...كما ان ارتباطه الأكاديمي قد توازى مع إبداع فكري مستمر عن طريق اصداره العديد من البحوث الفلسفية الهامة خراج إطار المؤسسة الجامعية.

بدا أكاديميا فلسفيا، وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عن أطروحته «النزاع بيا المطلق والتاريخ في فكر شلينغ» والمنشورة عام 1954. الا ان اهتمامه الاجتماعي فاق تخصصه الأكاديمي فعرف بكونه عالم الاجتماع واهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية والفعل الاجتماعي، ودراسة المجتمعات ولا سيما المجتمع الرأسمالي وتجلياته في ألمانيا خصوصا واوروبا عموما، وفي نهاية الخمسينات ومطلع الستينات كان هابرماس مساعا لادورنو في فرانكفورت ثم اصبح لاحقا أستاذا للفلسفة ومديرا لمعهد ماكس بلانك في ستاربرغ في المانيا.

اصدر العديد من الكتب الفلسفية الهامة على الصعيد العالمي: كتابه العمدة نظرية الفعل التواصلي وأخلاقيات المناقشة والحق والديمقراطية والمعرفة والمصلحة ومابعد ماركس ...

وسوسيولوجية، من خلاله يحلل لنا الصيرورة التي من خلالها عمل الأفراد على تشكيل الفضاء العام باستعمال عقلهم؛ وكيف تحول الفضاء العام المراقب من طرف الدولة إلى فضاء يسود فيه النقد الموجه ضد السلطة».(هابرماس 1962 ص 61).

الفضاء العمومي البرجوازي خاص بمرحلة معينة ولا علاقة له بالاغورا اليونانية التي وصفتها حنا ارنت.بالنسبة لهابرماس الفضاء العمومي احتفظ به منذ اليونان تحت شكل «نموذج اديولوجي» وليس باعتباره تشكيل اجتماعي.

في حجاجه أوضح هابرماس، أن ظهور الفضاء العمومي البرجوازي كان في الوقت الذي كان فيه النظام الفيودالي يعتمد على الحق الالاهي؛ الخاضع لضغط البرجوازية الداعية إلى عقد اجتماعي. من جاءت أهمية الفضاء العمومي بين المجتمع المدني والدولة اي بين المصالح الخاصة والقواعد المشتركة.أظن نحن أمام انفتاح لإمكانيات نقاش القواعد في الوقت نفسه مع ظهور المدينة باعتبارها مركز الحياة الاجتماعية.هذا ما تحقق بفضل تطور الأمكنة التي تسمح بتبادل الأخبار بين الأفراد: المقاهي، النوادي الصالونات الأدبية..حيث اخذت هذه الأمكنة انطلاقتها الكبيرة في القرن 18: حيث أصبحت مسرح التطور الفضاء العمومي الأدبي الذي أسس حسب هابر ماس القاعدة الأساسية لظهور فضاء عمومي حقيقي حديث. فالصحافة تشكل بدون شك الموضوع الرئيسي الذي وضح تحديث الفضاء العمومي.

فصناعة الثقافة التي انتشرت منذ القرن 17 مثل بعض الروايات وخصوصا الجرائد ميزت المنعطف نحو إمكانية تقاسم الأفكار داخل المجتمع. تحت

شكل خاص سمى هابرماس صحافة الرأي «بالإخبار لكن كذلك مقالات تعليمية بل نقدية وملخصات». (هابرماس 1962 ص35). مضافة إلى محتويات مجموعة مهمة بما في الكفاية لجرائد الماضي.

التحليل النقدي والمقال العميق شكلتا المعيار في الصحافة اليومية وهذا بدون ان تكون التجارة مرتبط بها حتى منتصف القرن التاسع عشر. بالنسبة لهابرماس فالمرور إلى اقتصاد جماهيري افقد الفضاء العمومي «طابعه السياسي».

فالدعاية التي شكلت في الماضي نظام نشر الأفكار، بغرض معرفة تحررية أصبحت مع مرور الوقت إعلان ذي ميزة تجارية. الدعاية عملت سابقا على «فك لغز الهيمنة السياسية» بفضل الاستعمال العمومي للعقل المتسائل عن «سياسة الأسرار الممارسة من قبل النزعة الاطلاقية» (هابرماس 1962 ص 209). لم تصبح إلا صناعة الاندماج الاجتماعي بغرض بيع المنتوجات التجارية.بالنسبة لهابر ماس الانتقال من صحافة الرأي إلى صحافة تجارية، تم بفضل التقدم التقني الحاصل في مجال نقل المعلومات.(هابرماس 1962 ص 162). بعد 1870 أصبح محرروا الجرائد اقل اهتماما بالمصلحة العامة والرسالة التنويرية مقابل دفاعهم عن المصالح الخاصة ذات الامتيازات.(هابرماس 1962 ص 203).هنا يقوم يشكل نقد راديكالي لانحراف الفضاء العمومي السياسي الذي تلاشى أمام ضغط الرأسمالية. فهابر ماس سليل المدرسة النقدية الألمانية اشرف المفكر ادورنو على أطروحته الذي يعد من ابرز ممثليها.

ويصف هابرماس وسائل الإعلام الجديدة مثل الراديوم والتلفزة بشجاعة متماثلة. حيث قام بنقدهما بالاعتماد على النموذج الفضاء

العمومي الأدبي السابق وصفه. هذا الأخير نشر القراءة في الوسط الأسري في حين أن «حتى الذهاب إلى السينما والإصغاء جماعة إلى الراديو أو مشاهدة التلفزة جماعة لاشيء لم تدم العلاقات الاجتماعية المميزة للفضاء الخاص المترابط بالفضاء العمومي، لان الاهتمامات الشعب المستهلك للثقافة، الذي يؤثث هواياته تجري على عكس بداخل ماهو اجتماعي، بدون ان تكون هذه الاهتمامات محط نقاش «(هابرماس 1962 ص 171). بالنسبة لهابر ماس فوسائل الإعلام الجديدة عملت على» تقويض المسافة الواجبة ان يقف منها القارئ لأي نص مطبوع وهذه المسافة يفرضها منطق الاستيعاب الذي يحمل طابعا خاصا ويعتبره الشرط الضروري لفضاء عمومي حيث تبادل النقاش الدائر حول ما قرأ» (هابرماس 1962 ص 171). في الأخير نجد هابر ماس ادرك بأنه قاس إلى حد ما حول لا قدرة تأمل الذات الحديثة حول وسائل الإعلام الجديدة أو يمكنه ان يكون طوباويا حول الفضيلة السياسية للقراءة. لكنه يدفعنا إلى التفكير حول دور وسائل الإعلام في تكوين المواطن. هذه من الإسهامات المهمة لهابرماس لان تعريفه للفضاء العمومي البرجوازي المتحول من مثالية تحررية إلى حقيقة تجارية، يذكرنا بان بناء فضاء السياسي ينتج في الوقت الذي تتم فيه إعادة التشكيل بين العالم والفرد. وكذا في التفاعل بين الأفراد الذين يهيئون الظروف لفضاء عمومي.وليس في التقنيات الإعلامية موضع التنفيذ. بعبارة أخرى الفضاء العمومي الهابرماسي هو إمكانية اجتماعية لا يمكنها التحقق تاريخيا إلا عبر مشاركة تعددية للأفراد. فالتقنيات ما هي إلا أدوات حاملة لخصوصيتها الخاصة التي عليها ان يستعملها الإنسان بغرض التأثير على العالم.إذا خرجنا من هذه

الجدليـة بيـن الإنسـان و التقنيـة، اذن لـن يسـاعد الفضـاء العمومـي الفـرد فـي التفكيـر فـي عالـم مشـترك مـادام أصبـح بـدون بصيـرة.

يمكـن أن نـرى جسـرا، يربـط بيـن هابرمـاس فـي تحليلـه فـي كتـاب الفضـاء العمومـي وفـي تعريـف لحنـا ارنـت للمواطـن.اذا كان هابرمـاس تأمـل فـي انبثـاق تاريخـي وثقافـي للفضـاء العمومـي البرجـوازي الـذي اضمحـل تحـت تأثيـر السـوق.فان حنـا ارنـت قدمـت ملاحظـة تاريخيـة وحقيقيـة حـول اختفـاء المواطـن فـي الديمقراطيـة الليبراليـة. فـي هـذا الإطـار كتـب ايريـك جـورج« تصـور هابرمـاس الفضـاء العمومـي الحديـث باعتبـاره فضـاء للـكلام الحـر غيـر مرتبـط باكراهـا ت الحاجـة، اكراهـات اجتماعيـة، حيـث ان المجتمـع هـو نتيجـة صافيـة لعمـل العقـل. فـي هـذا المنظـور نجـد الطبقـة البرجوازيـة فـي وقـت واحـد تحـررت مـن الاكراهـات الاجتماعيـة بإمكانهـا التحـدث باسـم البشـرية جمعاء»(جـورج 2001).

فـي مقالـه «الفضـاء العمومـي ثلاثيـن بعـد ذلـك» عـاد هابـر مـاس إلـى مصنفـه الفضـاء العمومـي حيـث اعتـرف بانـه لـم يشـتغل علـى مـادة متحكـم فيهـا؛ لانـه اعتمـد علـى الأدب مـن الدرجـة الثانيـة فخـدع بسـلوك مـا هـو عـام.« تقييمـي كان بطريقـة متشـائمة علـى قـدرة المقاومـة وخاصـة القـوة النقديـة لفضـاء عمومـي تعـددي وخاصـة متمايـز التـي تطفـو علـى الحـدود الطبقيـة فـي عاداتـه الطبقيـة» (هابرمـاس 1992).

فهـذا التفكيـر يوضـح لنـا أهميـة ما يختزنـه مـا هـو عمومـي أي الشـعب فـي الفضاء العمومـي. بالاعتمـاد على التمييـز بين الدولـة، الاقتصاد والمجتمع المدنـي؛ يحـاول الفيلسـوف هابرمـاس التوضيـح بـان الدولـة والسـوق لـن يتغيـرا عـن طريـق قـوى داخليـة. لكـن علـى المجتمـع المدنـي أن يتحـرك في

هـذا الاتجـاه. ينتـج عـن هـذا الموقـف فكـرة الديمقراطيـة التشـاورية باعتباره التحييـن الحقيقـي لديمقراطيـة مثاليـة خاضعـة للحداثة.

يوظـف هابرمـاس تعريـف جـون كوهيـن للديمقراطيـة التشـاورية فـي تحليلـه «يتجـذر مفهـوم الديمقراطيـة فـي تصـور حدسـي لجمعيـة ديمقراطيـة حيـث مـن داخلهـا تبريـر الغايـات وشـروط الجمعيـة ناتـج عـن حجـاج واسـتعمال عمومـي للعقـل مـن طـرف المواطنيـن المتسـاوون. فالمواطنـون فـي مثـل هـذا النظـام السياسـي يتقاسـمون التزامـا مشـتركا ازاء حـل المشـاكل واختيـارات جمعيـة عـن طريـق الاسـتدلال العمومـي واعتبـار مؤسسـاتهم القاعديـة شـرعية مادامـت تهيـئ الظـروف المناسـبة لتشـاور عمومـي حر»(هابرمـاس 1962).

فهـذه المرجعيـة تقربـه بطريقـة غريبـة إلـى تفكيـر حنـا ارنـت. بالإضافـة إلـى الدفـاع عـن تصـور ايتيقـي للنقـاش يموقـع هابرمـاس خطـاب المواطنيـن باعتبارهـا تشـكيلات لـرأي قـادر علـى التأثيـر فـي المؤسسـات؛ لكـن لا تسـعى إلـى تعويضهـا. فالنقـاش العمومـي أكثـر مـن ديمقراطـي، لكنـه لـن يكـون ثوريا.حتـى لـو كان هابـر مـاس تخلـى شـيئا فشـيئا عـن تحليـل وسـائل الإعـلام فـي نظرياته.لـم يتبـق اقل من الفضـاء العمومـي والفعـل التواصلـي وأخلاقيات النقـاش فـي المسـاهمة فـي النقـاش حـول الديمقراطيـة الحديثـة بالنسـبة لخطابـات المواطنيـن والإعـلام. بالنسـبة لهابـر مـاس يحـدد الديمقراطيـة التشـاورية فـي «النقـاش العقلانـي مفتـرض أن يكـون عمومـي واسـتدلالي مانحـا حقـوق تواصليـة متسـاوية للمشـاركين، ملتمسـة المصداقيـة ونبـذ العنـف ماعـدا أفضـل حجـة. تفتـرض هـذه البنيـة للتواصل بنـاء فضاء تشـاوري

لتعبئة أفضل المساهمات الممكنة حول المواضيع الدائمة: (هابرماس 1997 ص 45).

هكذا نجد هابرماس يلتحق بحنا ارنت في تقييمه للمجتمع والدولة البرجوازية حينما يكتب «يتطور الفضاء العمومي البرجوازي في جو من توترات بين الدولة والمجتمع، لكن خلال هذه التطور يصبح جزءا مكملا للمجال الخاص (هابرماس 1962 ص 145). يقترب هنا قليلا من التحليل النقدي والنظري لحنا ارنت للديمقراطية الحديثة خاصة عندما يسترجع بناء الحق الاجتماعي خلال القرن 19 تحت رعاية الدولة الليبرالية.» يمكن ملاحظة ان بين الدولة والمجتمع وانطلاقا من احد هذين المجالين ظهور فضاء اجتماعي مسيس من جديد ينفلت من التمييز الحاصل بين العام والخاص (هابرماس 1962 ص 150).لا الفضاء العمومي البرجوازي ظهر ضد الدولة الليبرالية.

فنقد الدولة عبر الصالونات الثقافية والأدبية والإعلام، أدى إلى ظهور الفضاء العمومي الهابرماسي في ظرف تاريخي خاص. مما سيؤدي الى تدمير هذا الفضاء العمومي البرجوازي النقدي عن طريق توسيع مجالات سيطرة الدولة واستعمارها للعالم المعيش على سبيل المثال إنشاء الأمن الاجتماعي في عهد بسمارك.حيث كان من الممكن التقارب بين المصالح الخاصة ومصالح الدولة.بتعبير هابرماس «أوضح إلى اي حد تدخل الدول في الفضاء الخاص أدى إلى خضوعه للضغط من الأسفل».(هابرماس 1962 ص 153).المجتمع الصناعي المنظم من طرف دولة اجتماعية طورت علاقات ولا يمكنها ان تتمفصل جزئيا إلا في إطار مؤسسات القانون الخاص أو العام؛ فهي بالعكس تفرض بإدخال معايير

ما نسميه بالحق الاجتماعي».سيكون الحق الاجتماعي هو الوسيلة التي وجدتها الدولة الليبرالية لمراقبة الفضاء العمومي وبالتالي ادخلت الأفراد في دائرتهم الخاصة. سيقترح علينا هابرماس في كتابه شيئا فشيئا تحليله للعلاقة بين العام والخاص في حركة التحضر التي ميزت الحداثة. يقول باردت «كتب هابرماس» العلاقة المتبادلة بين العام والخاص لم توجد. تلاشت بسبب ان المديني هو إنسان جماهيري الذي لم يعرف كيف يحافظ على فضائه الخاص، لانه من المستحيل اعتبار الحياة في المدن الكبيرة حياة عمومية. كلما كبرت المدنية وتحولت إلى غابة ادغال من الصعب اختراقها، كلما انزوى المديني إلى فضائه الخاص. الذي يستمر في التدمير؛لكن يسمح له في نفس الوقت بادراك ان الفضاء قد تحول إلى مساحة حيث نجد سيادة غير منظمة لدورة استبدادية».(هابرماس 1962 ص 166-167).ألا توجد نقطة تقاطع مع رؤية حنا ارنت للبرجوازي والقطيعة الجذرية بين الفضائين الخاص والعام الذي سببه انبثاق مفهوم الفرد؟ يعتبر هابرماس ان العلاقة بين الديمقراطية والتواصل هو مصالحة بطريقة ما بين قيم حرية التعبير والرأي والمساواة.» أي يتعلق الأمر قبل كل شيء بقبول بالمساطر الإجرائية التي تشجع مناقشة الحجج»(هابرماس 1962). ألا نخاطر باقتراح خارطة طريق تأملية. فماهية الفضاء العمومي في عالم حيث ان السياسي سيتلاشى خلف أفق بيروقراطي وقضائي.؟ اين هو الشعب في فضاء خاضع للتوتر؟هل يوجد مكان لصياغة مشروع عالم مشترك اليوم في مجتمعات حتى ان فكرة المطالب الاجتماعية فقدت كل حمولة سياسية وأن الأفراد سيحاولون التقوقع على الذات للحفاظ على هوياتهم؟ إذن هذه بعض من الأسئلة التي سنحاول من

خلالها وضع تصور عام لدور المواطن في الفضاء العمومي اليوم.بالنسبة لحنا ارنت فالسياسي لا يمكنه أن يظهر إلا إذا كان الناس أحرار.(ارنت 1995). فهذا الشرط ضروري لكن غير كاف.كما يجب عل الفضائين العام والخاص: أن يتمايزا بغية تحقيق المعنى الحقيقي للخطاب السياسي. هكذا يحدد الفضاء العمومي باعتباره المكان المناسب للفاعلية الباحثة عن الخيرالمشترك.في هذا الفضاء يجب الاعتراف بأن الناس سواسية في نفس الوقت الذي تتباين أفكارهم وآراءهم حول مواضيع تهم تنظيم ما هو اجتماعي. في هذا الإطار فقط يمكن ان تنتج الاقتراحات والمواقف والتصويت دافعة المواطنين إلى الالتزام بمشروع سياسي مشترك.لكن حسب اريك جورج: «استعمالات الناس لانترنت يمكنها أن تساهم على المدى المتوسط في تغيير العلاقات بين المكونات الثلاث للمجتمع من وجهة نظر التنظيم السياسي»oikos'l الفضاء الخاص، agora'l الفضاء العمومي، ecclesia'l الفضاء السياسي. كما ان استعمال الانترنت يمكنه ان يساعد في تكوين المواطنين والمواطنان باستقلالية أكثر ومشجعا على تبني وجهة نظر نقدية حول الفضاء العمومي الوسائطي؛ فهم المجتمع باعتباره بناء اجتماعي، حيث ان المكونات وخاصة المؤسسات يجب طرحهم للنقاش والتساؤل دائما؛والتساؤل عن هيمنة المال باعتباره القيمة الأخيرة لمجتمعاتنا» (جورج 2001).

نرى في تطور مفهوم الفضاء العمومي لدى هابر ماس كل ما جرى خلال الثلاثين سنة حول هذا الموضوع.

يجب علينا اليوم ان نرى ماذا يمكننا ان نقوله اليوم حول هذا الموضوع وما ينطوي عيه من تأثير حول السياسي وخاصة المشاركة المواطنة. هذا

سيكون هدف الأبحاث المستقبلية المرتبطة خاصة بالعلاقة بين المواطنة والفضاء العمومي واستعمال وسائل الإعلام الحديثة وخاصة الانترنت.

من خلال هذه النظرة للسياسي، يمكن ملاحظة أن العالم المعاصر تخترقه موجة قوية للدفاع عن المصالح؛ عوض بناء مشروع سياسي ايتيقي.فتفتيت المسألة الاجتماعية سيكون في جزء منه مرتبط بالفردانية، التي تجعل السياسي يقتصر على البعد الخاص للوجود إذن يجعله يبطل الخطابات ذات الحمولة الكونية.أصبحت الذاتية هي المعيار لما هو أفضل؛ واحترام الحقوق لما هو شر؛ تثبيت كل واحد في فضائه المغلق: نوع من الغيتو المعمم.فنهاية الاديولوجيا ليست إلا واحدة من تمظهراتها لان هذا يبرز فقدان المعنى «الشعبي» للخطابات ذات الحمولة الكونية. فكتاب فوكوياما هو المثال الأبرز لذاك.(فوكوياما 1992).فالنزعة الشعبوية في طريقها للسيطرة على الميدان لأنها تريح المواطنين في مكتسباتهم الكاملة من الديمقراطية و تعدهم بان حياتهم لن تتعرض للخطر وهم في حماية كاملة.فالمثال الأمني هو اديولوجيا، لكنه لا يقدم كما هو لانه دائما مرتبط بطبيعة الحفاظ على النسق الديمقراطي الذي يقدم بأنه لا بديل عنه. هكذا يتبين أن السياسي ليس هو المكان المناسب للفاعلية بل هو مكان رد الفعل، حيث الفرد سيكون في مواجهة المواطن.فاليوم الفرد هو الشكل الذي يتسلط على رؤية المجتمع. هذا الأخير فقد بعده السياسي. فعلى الذات الحديثة أن تكون حرة، في أحسن الحالات إن تكون متساوية مع الآخرين وفي أسوء الحالات تصبح لا مبالية بالآخرين. إذا كان مجتمع الهويات هو حقيقة عصرنا اذن هل ممكن التفكير في دور المواطن في الفضاء العمومي؟ وهل هو حاضر في أشكال الانتفاضات

فـي الحـركات المغايـرة؟ فـي الأخيـر هـل المواطـن لـه وجود فـي عالـم يرتكز علـى فردانيـة أكثـر مـن بنـاء فضـاء مشـترك للعيـش جماعـة؟ هـذه بعـض الأسـئلة التـي مـن خلالها أعمـال حنـا ارنت وهابرمـاس تقـدم لنا خارطـة طريق مثمـرة بغيـة تمكنينـا مـن التفكيـر فـي العالـم الحالـي بارتبـاط مـع الماضـي.

Bibliographie:


H. Arendt (1995a)، Qu'est-ce que la politique? Paris، Seuil. H. Arendt et M.McCarthy، (1995b)، Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy، Carol Brightman (dir.).، New York، Harcourt Brace.

H. Arendt (1983a)، Condition de l'homme moderne، Paris، Calmann-Lévy، 2e éd.

H. Arendt (1983b)، La vie de l'esprit، tome 2: Le vouloir، Paris، PUF.

H. Arendt (1977)، « Public Rights and Private Interests. In response to Charles Frankel »، in M. Mooney et F. Stuber (dir.)، Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy، New York، Columbia University Press، p. 103-108.

H. Arendt (1975)، « Retour à l'envoyeur »، in Penser l'événement، Paris، Belin، 1989، p. 253-268.

H. Arendt (1971)، Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine، Paris، Calmann-Lévy، 1972، p. 7-51.

H. Arendt (1968)، « Walter Benjamin، 1892-1940 »، in Vies politiques، Paris، Gallimard، 1974، p. 244-306.

H. Arendt (1954)، « La tradition et l'âge moderne »، in La crise de la culture: huit exercices de pensée politique، Paris، Gallimard، 1972، p. 28-57.

H. Arendt (1945)، « La culpabilité organisée »، in Penser l'événement، C. Habib éd.، Paris، Belin، 1989، p. 21-34.

J. Beauchemin، La société des identités: Éthique et politique dans le monde contemporain، Athéna éditions، Montréal، 2007.

H. Beck، Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?، Aubier، Paris، 2006.

C. Castoriadis، La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe. Tome IV، Seuil، Paris، 1996.

B. Constant (1819)، « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes »، in De laliberté chez les Modernes، pp.492-515، Hachette/pluriel 1980.

E. George، L'utilisation de l'Internet comme mode de participation à l'espace public dans le cadre de l'AMI et au sein d'ATTAC: vers un renouveau de la démocratie à l'ère de l'omnimachandisation du monde ?، thèse en co-tutelle France/Québec، 2001.

F. Fukuyama، La fin de l'histoire et le dernier homme، Flammarion، Paris، 1992.

J. Habermas (1962)، L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise، Payot، Paris، 1978.

15J. Habermas، « « L'espace publique »، 30 ans après »، in Quaderni، numéro 18 (automne 1992)، p. 161- 191. p175.

J. Habermas، « Sur le droit et la démocratie. Note pour un débat »، in Le Débat، Numéro 97، 1997. p45.

T. Hobbes (1651)، Léviathan، Folio Gallimard، Paris، 2000.

C. Lefort، Essai sur le politique XIXe –XXe siècles، Point Seuil، Paris، 2001.

C. Lefort، L'invention démocratique، Seuil، Paris، 1986.

K. Marx (1844)، La Question Juive، trad. M. Simon، éd. bilingue Aubier، 1971.

M. Mauss (1923)، Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques، Puf، Paris، 2007.

F. Moreault، « citoyenneté et représentation dans la pensée politique d'Hannah Arendt »، in Sociologie et société، vol XXXI، numéro 2، Automne 1999، p175 à p190.

J. Rancière، La mésentente. Politique et philosophie، Galilée، Paris، 1995

# قراءة في كتاب الامبراطورية لنغري وهارت

يعتبر كتاب «الامبراطورية» للفيلسوفين الايطالي نغري والامركي هارت، من أكثر الكتب السياسية رواجا في العالم؛ ونفس الأمر ينطبق على كتاب الجموع.

فهذه الكتب تعكس اهتمامات الفيلسوف الايطالي بكل من الفيلسوف الهولندي اسبينوزا -(1632-1677) والفيلسوف الألماني كارل ماركس (1818-1883). والأمر يتعلق بتأسيس لتيار جديد: ما بعد الماركسية؛ لا يقطع مع ماركس المؤسس ولكن يطعمه بأفكار دولوز وفوكو. واستطاعت أعمال نغري أن تجذب الاهتمام إليها خاصة في فرنسا حيث ناقشت المجلة التي يديرها الاقتصادي يان مولييه بوتانغ اطروحاته.

فالإمبراطورية كما ناقشها نغري ستكون الشكل النهائي للرأسمالية المعولمة، ومختلفة عن شكل الإمبراطوريات السابقة. فالدول - الأمم حتى الدول القوية منها (أميركا) لن تتمتع بالهيمنة والنفوذ كماكانت في السابق.

فالإمبراطورية تتحرك بمنطق دائم الحركية في داخل شبكات جذمورية (بتعبير دولوز): «فهي جهاز لا مركزي ولا متمركز يدمج كل الفضاء العالمي داخل حدوده المفتوحة والمتوسعة دائما».

الإمبراطوريـة سـتتحول إلـى سـلطة مطلقـة. فالمكانـة المهيمنـة التـي يحتلها «العمـل غيـر المـادي» بمعنـى «شـكل أخـر مـن العمـل الـذي يبـدع لنـا مـواد غيـر ماديـة مثـل المعرفـة والإعـلام التواصـل أو أيضـا الانفعـالات العاطفيـة» سـيكون الصفـة السوسـيو الاقتصاديـة للمميـزة لهـذه الإمبراطوريـة.

مـع ذلـك فهنـاك إمكانيـات للتحـرر مـن داخـل الإمبراطوريـة، «مـن قبيـل مقاومـات ونضـالات الجماهيـر». التـي بـدأت تتحـرك وتتشـكل بـكل قوة.. هكـذا تظهـر الجمـوع علـى شـكل مجمـوع ذوات متفـردة. فالمواجهـة مـع المؤسسـات القائمـة هـي مـا يشـكل هويـة الجمـوع.

وهـارت ونغـري يقدمـان رؤيـة أخـرى للعالـم. علـى كل حـال فـي مركـزة علـى مـا هـو جديـد، لكـن لا يهتمـان كثيـرا بالطابـع التركيبـي للواقـع وهمـا بعيـدان كل البعـد عــن الاتجاهــات الجديــدة. وأمــام تجــاوزات النزعــة لا مؤسسـاتية التـي تواجههـا الحـركات التخريبيـة كان لهمـا الفضـل فـي إبـراز البعـد الإبداعـي للـذوات الفرديـة. لكـن فقـط بالتركيـز علـى مـا يتحـرك فهمـا تفـادا سـؤال المؤسسـات الحاميـة لحقـوق الأفـراد والجماعـات.

وقـد ناقشـا فـي كتابهمـا مسـألة التعدديـة الإنسـانية. لكـن الجمـع بيـن الماركسـية والنيتشـوية سيسـمح بظهـور سـلبيات الاتجاهيـن معـا: مـن جهـة رؤيــة أكثــر انســجاما مــن الماركســيين (الإمبراطوريــة)، ومــن جهــة أخــرى سـيؤدي إلـى تشـتت الرفـض المسـتلهم مـن نيتشـه (الجمـوع). فالعالـم يبـدو أكثـر انسـجاما فـي حيـن أن الجمـوع أكثـر تشـتتا. فـي حيـن فـي كتابهمـا الثانـي «الجموع»سـتكون هـذه الجمـوع تتميـز بطابـع التحـرك الجماعـي. فهـذا الانسـجام المفتـرض بيـن الـذوات المتفـردة والفضـاء المشـترك بينهـا يعتبـر مـن قبيـل الخيـال وقصـص نويـل السـحرية.

مترجم عن

http//:www.preavis.net/breche-numerique/article1508.html

http//:politique.eu.org/spip.php?article1203

# ناسبوم وراولوز

في نظريته للعدالة قدم راولز، لائحة من الخيرات الأولية التي من المفترض أن يطلبها أي شخص عقلاني بغض النظر عن مشروع حياته؛ باعتبارها شروط واجبة مسبقا لتحقيقه.وأهم تلك الخيرات هو احترام الذات نفسها. فالقائمة تشمل الحريات وإمكانيات لممارسة المواهب وقدرات المواطنين في محيطهم الاجتماعي و في امتلاك الخيرات المادية.

بالنسبة لناسبوم ليس هناك سبب للتفكير، في ان هذه الخيرات الأولية تمثل نوعا ما الغرب.على كل حال فهذه القائمة والخلفية الفلسفية التي تدعمها وثيقة الصلة بالتعاونيات النسوية بالهند.»

نؤكد على مفاهيم التأمل، التخطيط، الاختيار والمراقبة اكثر من مفاهيم أخرى وحيث من الواضح ان نشاطاها تقوم على أساس مادي من حقوق الملكية، الحقوق المالية والحق في الشغل..»

فقائمة الخيرات الأولية التي بإمكانها ان يتوفر عليها الناس، تتغير حسب حاجاتهم النوعية: امرأة حاملة لها حاجات غذائية تفوق حاجات شابة. شخص مشلول له حاجات تختلف عن شخص عادي. فهذه التغيرات الملائمة نوعا ما اجتماعية، مرتبطة في الهند بنظام التراتبية

التقليدية. هنا يتوقف توافقي مع راولز: ان يتوفر شخصين على نفس الموارد لا يستلزم ان تكون شروط حياتهما قابلة للتبادل ومتشابهة.

فلا يتعلق الأمر بتحقيق تكافؤ فرص شكلي، لكن بتكافؤ عادل في الفرص ولهذا يجب الانتقال من الخيرات الأولية لراولز إلى القدرات لاماريتا سين. «نرغب في مقاربة تحترم حق كل فرد في كفاحه من أجل التطور وتحقيق الذات وتعتبر كل فرد غاية ومصدر للعمل والقيمة في حد ذاته.

فهذا الاحترام سيعني: ان لا تكون دكتاتوريا في موضوع الخيرات على الأقل بالنسبة للراشدين وبعض مجالات الاختيار الأساسية؛ تاركا للأفراد فضاء واسع لأجل أنواع الاختيار المهمة ولأجل انتماء مجتمعي بناء».

ناسبوم وامارتياسين

استطاعت ناسبوم تطوير مفهوم القدرات الإنسانية الأساسية، مستلهمة أعمال امارتيا سين، لكن من وجهة نظر نسوية بادارج شروط حياة النساء الهنديات. فالمشكلة بالنسبة لها لا تكمن في تحديد مستوى إشباع حاجات المرأة الهندية، لا على مستوى الموارد المتوفرة لكن ما هي قدراتها الحقيقة أن تعمل وتكون؟ وماذا عساها ان تفعل بالموارد المتوفرة؟ هل تحقق مع تطور أعمالها عملا إنسانيا كاملا؟ فالقدرات تضمن مستواها الأساسي وهي تسمح للشخص بالعيش في حياة إنسانية كاملة. عندما يكافح الإنسان من اجل حياته تستحوذ عليه لقمة العيش، بغض النظر عن كرامته وأشياء أخرى؛ بخلاف الشخص الذي يعيش في تعاونية حيث ينعم بجو من القدرات» الفكرة الجوهرية هي ان الإنسان باعتباره حرا وكريما سواء كان رجلا أو امرأة تنصهر حياته الخاصة في التعاون والتبادل مع الآخرين؛ عوض ان يكون مشكلا بطريقة سلبية

أو يهان كحيوان يعيش في قطيع او في عصابة(...) على كل فرد التمتع بالقدرات الجوهرية الأساسية للنجاح في حياته الشخصية»

هناك فكرة للعتبة: تحت هذه العتبة لا يمكن للفرد ان يعيش حياة كريمة. على المؤسسات العمومية العمل لصالح الحد الأدنى من القدرات الإنسانية. منذاك يمكن صياغة قائمة أكثر واقعية للقدرات. في مجتمع منظم جيدا كل شخص على حدة عليه أن يتوفر على مجموعة من القدرات. الحياة، ان يتوفر على الوسائل للعيش ليصل مستوى الأمل في الحياة العادية، صحة جسدية، توفر على وسائل للتمتع بصحة جيدة، طعام مناسب وسكن لائق، كمال جسدي، حرية التنقل، محمي من الاعتداءات، إرواء جنسي، معنى خيال وفكر، التوفر على قدرات التفكير والاستدلال. بفضل التربية المناسبة، إحساسات، توفر على وسائل لتاكيد تعلقنا بأشياء أو بأشخاص خارجين عن ذواتنا، ان نحب من يحبنا ونجتمع مع الاصدقاء ولا نتعرض لتطور عاطفي مغاير بسبب الإكراه أو قلق قوي، عقل عملي، توفر على وسائل صياغة مفهوم للخير والانخراط في تأمل نقدي للطريقة التي يدبر بها حياته، حماية حرية الرأي والتعبير، انتماء، التوفر على وسائل للعيش مع الآخرين والانفتاح عليهم، اهتمام، رحمة، اثبا ت العدالة والصداقة. توفر على أسس اجتماعية لاحترام الذات نفسها وانعدام الاهانة، علاقات مع أنواع أخرى؛ توفر على وسائل للعيش بسلام مع الحيوانات والنباتات والطبيعة ومراقبة البيئة و التوفر على وسائل المشاركة السياسية، التوفر على وسائل لامتلاك الخيرات المالية والمتحركة.

تتميزان قدرتا العقل العملي والانتساب بأهمية خاصة، لأنهما ينظمان ويؤثران في القدرات الأخرى وتطبيقهما يجعلان الحياة حقيقة إنسانية.

«صياغـة مشـاريع حياتيـة للـذات نفسـها بـدون أن تكـون قـادرة علـى ذلـك فـي إطـار أشـكال معقـدة للحـوار والتبـادل مـع الـذوات الأخـرى وباجتماعهمـا ومـرة ايضـا تسـلك مسـلكا غيـر أنسـاني تقريبـا. إذن فالإنسـانية الكاملـة هـي التفكيـر فـي مسـتقبله وارتباطـه مـع الاخريـن. فعمـل الدولـة لا يتوجـه نحـو مـا ينتظـم بـه أشـغال النـاس». لكـن امتـلاك النـاس للقـدرات. فالنـاس ينظمون أنفسـهم كمـا يشـاءون.حريتهم غيـر قابلـة للانتهـاك.» لابـد مـن تـرك المجـال للنـاس تحديـد مشـاريع حياتهـم بعـد ذلـك(.) هنـاك فـرق كبيـر بيـن الصـوم والمـوت جوعـا». مـن يتوفـر علـى وقـت حـر يمكنـه مـع ذلـك الاختيـار بيـن: ان يكـون مكـدا فـي العمـل وان يكـون متقشـفا؛ فـي حيـن ان لـه نشـاط كبيـر فـي الارتـواء الجنسـي. لكـن ليـس نفـس الشـيء ان تكـون راهبـة فـي ديـر عـن طواعيـة وتخضـع لتشـويه جنسـي.

فاحتـرام حريـة الشـخص مسـألة أساسـية. فقابليـة القـدرات هـي الهـدف السياسـي وليـس الـدور.

أو أيضـا: وليـس نفـس الأمـر ان تكـون إطـار مشـروع وان تكـون مكـره عـل العمـل؛ كمـا نجـد عنـد المـرأة الهنديـة. لكـن ليسـت القـدرات هـي التـي تجعـل النـاس سـعداء ويشـعرون بالكرامـة؛ بـل الطريقـة التـي يسـيرون بهـا قدراتهـم حقيقـة. مـن خـلال هـذا الـرأي فالقـدرات هـي قـوى حقيقيـة بإمكانهـا ان توظـف بطـرق مختلفـة فـي سـيرها.

صياغة وتشويه الرغبات المفضلة

أليـس النسـاء فـي الغالـب والمهمشـين والمعدميـن ضحايـا، متلاعـب بهم، إلـى حـد مـا مـن قبـل تشـويه الرغبـات المفضلـة؟ منـذ مـدة طويلـة امـرأة

مستجوبة من قبل ناسبوم، اعتقدت بان العنف المنزلي هو في الحقيقة أمر سيء، لكن هذا الأمر لصيق بمصير المرأة المتزوجة وعليها التكيف معه.

لا تعلم هذه المرأة بما يمارسه الزوج من عنف ينافي القانون، وان لها حقوقا. لم تع النساء بعد بمنافاة العنف المنزلي للقانون وان لها حقوقا.

منذاك ناسبوم ستكشف 3 مراحل في تطور هذه العضوة في التعاونية: أولا العنف المتحمل هو أمر سيء ولا يحتمل أخذا بعين الاعتبار هذه الوضعية ثم اخذا بعين الاعتبار بان لها حقوقا ولابد من ترويج هذه الأفكار للحد من هذه الظاهرة؛ وأخيرا يمكن لهذه المرأة الحديث مع نساء أخريات لتوعيتهن بحقوقهن وبضرورة اتحادهن للحد من هذه الظاهرة.

نوسبوم تدعي بحق ان بعض الأولويات مشوهة تبعا لبعض الحالات الخاصة. بالفعل عادات الحياة، إكراه، الظلم، تدني الآمال، سياق شروط حياة غير عادلة، تؤثر على اختيارات الناس وتفسد عليهم تمنياتهم. منذاك الحركة النسوية التي تحاول تصحيح هذه الأوضاع، تتهم بأنها دكتاتورية ومعادية للديمقراطية.» من هن ليحددن للنساء الحقيقيات ما هو الصالح والطالح، و اختراق مجال مسيج بالتقاليد و العادات بمعايير عالمية؛ لأجل احدهم عليه التحذير أو الترغيب؟ على كل حال فالناس الذي يعرفون الحرية وغياب الحرية، العدالة والظلم، يفضلون بقوة الحرية والعدالة. وفي مجتمع بدون حرية تضيع القدرات وتموت جوعا.

إذن هل قائمة القدرات المقترحة من طرف ناسبوم هي خلاصة الاقتراحات الاستعمارية المفقود فيها الثقة؟

اذا كان بعض النساء في بعض الحالات، كيفن رغباتهن المفضلة

مـع ظـروف الاسـتلاب والاسـتغلال؛ اذن لابـد مـن أخـد بعيـن الاعتبـار أثـار العبوديـة، نقـص المعلومـات والأخبـار...

توافق متشابك والرغبة المستنيرة

لاشـيء يمنـع بتاتـا دراسـة الأسـس الاجتماعيـة الضروريـة لانتظـام العمـل الإنسـاني بالكامـل.

وهـذه الأسـس متجـذرة فـي عمـق التقاليـد المتنوعـة والمختلفـة. يمكـن الوصـول إلـى توافـق متشـابك. هنـاك أراء مختلفـة« يبـدو ان بعـض الأشـخاص المنحدريـن مـن خلفيـات ثقافيـة مختلفـة يجـدون أنفسـهم فـي شـروط مناسـبة لنقـد تأملـي للتقاليـد؛ كمـا انهـم ليسـوا لا خائفيـن ولا خاضعيـن لتراتبيـة للاتفـاق، حـول ان هـذه القائمـة هـي أحسـن قائمـة»

فلائحـة القـدرات المقترحـة مـن طـرف ناسـبوم هـي خلاصـة لدراسـات نظريـة متقاطعـة مـع نقاشـات وحـوارات مـع مجموعـة مـن النسـاء الهنديات.

حينمـا لا يتـم الخضـوع لتهديـدات مـن اي جهـة كانـت، فـان تلـك الرغبـة هـي رغبـة مسـتنيرة. «عندمـا يتـم التعامـل مـع النـاس سواسـية وبـدون تهديـد، فهـم قادريـن علـى تعلـم فهـم العالـم وفـي منـأى عـن بـؤس شـديد؛فأحكامهم حـول مـا ينبغـي ان يكـون داخـل تصـور سياسـي، سـتكون أكثـر يقينيـة مـن تلـك الأحـكام المصاغـة، تحـت ضغـط الجهـل باعتبارهـا حالـة مسـتعجلة».

مـن خـلال اشـتغالها مـع النسـاء الهنديـات فهمـت ناسـبوم جيـدا رغبتهـن المسـتنيرة: الحصـول علـى ملكيـة، حقـوق التركـة متسـاوية مـع الرجـال، فهـن يتعلقـن أكثـر بالتوفـر علـى الوسـائل للحصـول علـى ذمـة ماليـة مسـتقلة عـن رجالهـن. فحقـوق الملكيـة تلعـب دورا مهمـا فـي تعريـف الـذات.

فـي التفـاوض وتطـور الإحسـاس بالـذات. الرغبـة فـي الملكيـة يمكنهـا ان

تتحرك بدعم من السياسية التقدمية وان تقدم لها التبرير الكافي.فالنساء بإمكانهن بسرعة تغيير ميولهن الراجعة إلى التقليد وتصحيح طموحهن بالتطابق مع إحساس جديد لكرامتهن ومساواتهن.فالاختيارات الحقيقية هي الموسومة بالكرامة والاحترام، اما الزائفة فهي المرتكزة على العادة.

نسوية علمانية ونسوية تقليدية

دأب التيار الليبرالي على اعتبار أن الحريات الدينية قيم مهمة جدا، وعلى الحكومات الحفاظ عليها. فهذه الحرية تقف جنبا إلى جانب الحريات الأخرى: التنقل، العمل خارج المنزل، حرية الاجتماع، الحق في صحة جسدية كاملة، حق التعليم، حق الإرث والملكية الخاصة. لكن بعض الأديان لا تدعم هذه الحريات للنساء. منذاك ظهرت هذه المعضلة للدولة الليبرالية. من جهة اذا تم التدخل في المجال الديني لتغيير الممارسة الدينية فهذه ضربة قوية ضد المواطنين في مجال خاص وروحاني. بالعكس عدم التدخل تعني موافقة على تقييدات لتعبير الذات والحرية.فالنساء المنتميات إلى أديان تتميز بتراتبية أبوية يعشن هذه المعضلة: حيث يتمزقن بين الإخلاص لجذورهن التقليدية ورغبتهم في الحرية والعدالة. هل هن خاسرات في كل ضربة؟ هناك موقفان الحركة النسوية العلمانية والحركة النسوية التقليدية.. التيار النسوي العلماني يعتبر الدين نصا بطريكا وقوة غاشمة للنساء. بالإضافة إلى ان البعض منهن ماركسيات ويشددن على الدور السلبي للدين في المجال الاجتماعي. فهن لا يحترمن رأي النساء بخصوص هذه المسائل.

أما النسوية التقليدية: فاي هجوم ضد الدين فهو في الأخير يصب ضد

مصادر القيم المعتنقة من الرجال والنساء. فهذه الموضوعات الدينية لها أهمية كبيرة في معنى حياتهن، من المناسب حماية التيار النسوي التقليدي من هجمات التيار النسوي العلماني. البعض منهن يواجهن منطلقات ناسبوم بخلفية النسبية الثقافية واستحالة تبرير قيم أخلاقية عبر ثقافية.

يعتبرن بأن مصادر القيم المحلية ستكون الأفضل للناس من ان تكون المعايير الدولية لحقوق الإنسان المروجة من طرف المفكرين الأحرار. يعتبرن بان الدور التقليدي للمرأة هو جزء من الهوية.فالإنسانية العلمانية على ما يبدو مع ذلك جاذبة للنساء على قدر مساهمة الأديان في اهانة المرأة. «بالفعل لابد من الدين لكن لا يجب ان يكون معفى من إقامة النظام في قانونه بتطابق قواعده الخاصة مع المعايير الأخلاقية العالمية بدون حماية خاصة من الدولة». لكن عمليا فهذا الاقتراح من الصعب تنفيذه: من الخطر التوجه إلى أناس تقاة بمجموعة من التزامات أخلاقية خارجية قائلين بان هذه المعايير أفضل من تلك الموجودة عندهم».

بالإضافة إلى ان التيار النسوي العلماني أغفل إمكانية التحالف مع تيارات نسوية نشيطة داخل كل دين. «التقاليد الدينية هي مصادر قوية لاهانة المرأة لكن كذلك مصادر قوية لحماية حقوق الإنسان والانخراط في العدالة وفي خدمة التغير الاجتماعي».

تبادل الحجج

هناك 3 حجج تقف ضد التيار النسوي العلماني. من بينها ممارسة الاعتقاد الديني هو وسيلة مهمة لإكمال مسيرة الأهداف العامة للقدرات. فالاعتقاد الديني يشكل أهمية كبيرة لتربية الأبناء والشباب ومرتبط كثيرا

بقـدرات التعبيـر الفنـي والفكـري والأخلاقـي. «شـكل الديـن علـى مـر التاريـخ وسـيلة أساسـية للاسـتمرارية الثقافيـة ومـن هنـا يتـم دعـم مهـم جـدا لأشـكال الانتمـاء الاجتماعي.مـن مترتبـات الهجـوم علـى الدين تشـويه الحيـاة الأخلاقية والفنيـة والثقافيـة والروحيـة للنـاس». فمـا تقدمـه مقاربـة القـدرات ليـس انتظـام العمـل. لكـن ممارسـة الاعتقـاد الدينـي بحريـة. فالغـاء هـذه القـوة الكامنـة سـببت ضـررا خطيـرا لمرتكبيهـا. امـا الحجـة الثانيـة فهـي الوصايـة علـى النسـاء ممـا يدفعنـا الـى القـول بـلا تسـامح التيـار النسـوي العلمانـي. بالفعـل فالدولـة هـي حكمـا بحيـث تسـمح لـكل فـرد ان يعيـش وفـق تصـوره للحيـاة الطيبـة، لكـن لا تسـمح بالتجنـي علـى تصـور لحيـاة طيبـة لا ينتهك اي حق.هـذا يتبـث ان الإنسـانية العلمانيـة فقـدت علـى الأقـل الاحتـرام. حتـى لـو تاكـد بـان الأمـر يتعلـق بتصلـب خرافـي علينـا احتـرام اسـتقلالية الأشـخاص ولا نمنعهـم مـن اسـتخدام هـذه الأصـوات فـي البحـث وتعريـف الـذات. أمـا الحجـة الثالثـة فهـي ان الديـن نظـام معقـد اكثـر مـن مخـدر للشـعوب، الأديـان لا تشـكل كتلـة واحـدة متراصة.اخـذا بعيـن الاعتبـار الأديـان بهـذه الطريقـة وانهـا هـي مصـدر السـلطة الأبويـة وهـي تشـكل لعبـة هـذه السـلط وتفقـد قيمتـه لـدى بعـض النسـاء والرجـال التقدمييـن داخـل المجتمعـات الدينيـة

ليـس كل التقليـد الدينـي كله جـدارا بالكامل. حيـث هناك نقـاش ودينامية. بالنسـبة للنسـاء التقليديـات لا يفهمـن الاصـوات النشـاز فـي مجتمعاتهـن. اذن دائمـا فالجـذور التاريخيـة والتقاليـد القديمـة لا تمـارس ضغطـا أكثـر مـن الأفـكار المعاصـرة. سـواء فـي الإسـلام أو فـي الهندوسـية فالنظـم التـي تـزدري المـرأة تـم إدخالهـا لاحقا ومـن الصعـب إيجاد تبريـر لها فـي النصـوص الدينية المؤسسـة. مثـل النسـاء العلمانيـات نجدهـن يرفضـن الاعتـراف بـان للنسـاء

لهم الحق في البحث عن معاني مناسبة لهن خارج التأويل الديني الأبوي. الجميع مثل منافسهن لا يقدرن كم ان القدرة الدينية يمكنها ان تلتقي مع قدرات أخرى من اجل حياة طيبة وكريمة.بالإضافة الى ان التقليد الديني احتقر القدرات الأخرى مهيئا الأجواء للدين ليحدد جودة حياة المرأة حتى لو هدد كرامتها.صحتها وحقها في التعليم وسائل العيش والصحة الكاملة. بعض مكونات اهانة المرأة من طرف منظمات بطريكية لا تنتمي الى النواة الصلبة للأديان لكن التيار النسوي التقليدي لا يرغب في معرفة كيف ان الأبوية تشوه الرسالة الدينية الأصيلة لتوطيد هيمنتها.

طرح التقاليد للتساؤل من جديد

هل طرح التقاليد للتساؤل بتملك القدرات يشكل خسارة وكارثة لمن يسير في هذا المسارالوجودي؟ بالفعل هناك توتر بين نمط العيش التقلدي وتنفيذ مقاربة القدرات. في حالة ضعف تقليد ما تتبنى النساء سلوكيات أخرى بطواعية باختيارات مختلفة عن تلك المرتبطة بالتقليد الديني.بالنسبة لحميدة خالة الشابة المنحدرة من شمال الهند تعتبر البردا اي اللباس الذي يلبسه النساء يمنع الرجال من رؤيتهن باختيار ألبسة واسعة تحجبهن من نظرات الرجال وهو مهم في الحياة الدينية. عندما تتزوج امرأة فلا يمكنها التخلي عنه فإلا كان مصيرها الرجوع إلى أبيها. خلال الزواج يعتبر الرجل بان تقدمه الاجتماعي معوق لانه لا يمكنه ان يقدم زوجته إلى أصدقائه الغربيين في مناسبات اجتماعية حيث يرافق الرجال زوجاتهم. في يوم ما الرجال سيتركون نسائهم في قاعة مخصصة للنساء حيث بامكانهن نزع حجابهن. فالسيدة خالا تعيش هذا التجاوز مثل صدمة كبيرة كما نجد في رسائلها لأهلها. فابوها يقول لها بان البرقع ليس لها

أساس ديني لكنه تقليد ثقافي. منذاك تخلت عنه بالتدريج وأسست قواعد خاصة بها للوقار والحشمة. تشير الى ان الغير متحجبة لها اهلية قانونية لا يمكن نفيها: تشير الى رشاقتها بفضل خرجاتها إلى المدينة وقدرتها على تسيير شؤون المنزل. حتى لو انها ذكرت بان التخلي عن البرقع هو تضحية جسيمة لكن يتناسب مع تطورها الذي يمنح لها استقلالية كبيرة ازاء موت زوجها وفي إدارة شؤون المنزل. فهي تعلق على الحياء قيمة بنائية لكن تشير في تطورها إلى ان مشكل الحشمة يمكن معالجته خارج الإطار الديني اذا اظهر الرجال مزيدا من التعاون. تضيف: لنترك الف من النساء يخرجن في نفس الوقت وليس البعض مهن (..) اذن ستلاحظون السرعة التي بها سيعتاد الرجال على رؤية النساء بدون التفكير في مسائل أخرى». فحياة حميدة تحتوي في تقيدها للبرقع على قيم دينية أصيلة وهذه الحياة لا تبدو لها انها متسمة بخضوع غير مسموح. فهي تركز على القيمة الأخلاقية والجمالية للحشمة و«البرقع الحقيقي هو الحشمة» يسبب لهن ضررا كبيرا في تعاملهن مع الوسطاء خلال البيع والشراء لانهن لا يتوفرن على الوسائل للتعامل مباشرة مع المدراء والموظفين. فقصة حميدة: توضح كم ان الدين متجذر في عقول النساء والرجال وبإمكانهم تكييف تصورهم الأخلاقي للدين مع حقائق الحياة المتطورة. الدين هو ممارسة بشرية تضعف وتزيد. لابد من اعادة امتحانها على ضوء مصالح الإنسان الذي يعتبر فيها لائحة القدرات ترجمتها الأنسب.

الأسرة اكرهها او أحبها

النسا ء في فضاء الأسرة يوزعن الحب والحنان بطريقة مميزة. فالدور التقليدي هو تربية الأبناء والاهتمام بالزوج والأسرة. فهذه الفضائل

والاستعدادات مرتبطة كثيرا بفضائل ومواقف أخلاقية خاصة بنوعها: استعدادات وقابلية لفهم الحالات ووضعيات الآخرين ومهارة حل المشاكل.فاذا كان فضاء الأسرة هو مكان الاهتمام والعناية بالآخرين، فانه كذلك هو مكان العنف واهانة المرأة حيث تتعايش مختلف الممارسات، الحب، اغتصاب تعدي جنسي على القاصرين، سوء تغذية البنات، انتهاكات كرامة وتكافؤ الفرص.

في بعض الثقافات لابد من ملاحظة ان المرأة لا تعتبر غاية في حد ذاتها بل وسيلة لخدمة الآخرين في المنزل وولادة الأطفال وتلبية رغبات زوجها الجنسية. فالأسرة يمكن ان تكون مدرسة للفضيلة كما بإمكانها ان تكون فضاء للامساواة ومشرعنة للممارسات المنتهكة للكرامة وبذلك تمارس تأثيرا كبيرا على المواقف السياسية في الفضاء العمومي. فما يدعيه الرجال من تفوق هو شبيه بالنموذج الملكي: فالتفوق في الحقيقة «لا يخدم بتاتا الديمقراطية» ما العمل اذن للأسرة في اطار شامل ذا طبيعة تحررية وعالمية؟ هل هو مكان للتفتح والتنشئة الاجتماعية المناسبة؟ هل يساعد، يدفع أو يمنع، بل يمنع حاجات الانتساب الاجتماعي لكل فرد؟ مقاربة القدرات تمنح إطارا مهما للحكم: فالأسرة بإمكانها ان تكون فضاء للحب والاهتمام باعتبارها أهدافا مهمة للتنظيم الاجتماعي والاستعدادات الأخلاقية الكبيرة. هنا تلتقي قدرتين كبيرتين الانتساب الاجتماعي والعقل العملي. العمل على تنشأه أفراد قادرين عل الانخراط والحب وخدمة الصالح العام. لكن في حالة انزلاق كبير او تنظيم اجتماعي يكرس الاستلاب والاستغلال والهيمنة.هل هذه الأسر تحت مسمى الديمقراطية السياسية وسعادة الخلية الأساس ستستفيد الى حد ما

مـن مناعـة: ديبلوماسـية». هـل الأسـرة معفـاة مـن اي اختبـار؟ هـل هـي تحـت السياسـي ولا تمـس؟ الأسـرة لهـا دور كبيـر فـي توزيـع وزرع هـذه القـدرات. فالدسـاتير كريمـة وتؤكـد عـل حقـوق متسـاوية للجميـع رجـال ونسـاء، ازواج وزوجـات، لكـن الحيـاة الأسـرية مسـألة أخـرى: انتهـاك الحقـوق، اغتصـاب مشـرعن، رد الحقـوق الأسـرية تفـرض علـى المـرأة إعـادة إدمـاج داخـل البيـت المنزلـي، حمـل غيـر مرغـوب فيه..هكـذا تعـد الحكومـة الهنديـة بحقـوق متسـاوية للرجـال والنسـاء. نعـم هنـاك ممارسـات تثبـت الفـوارق فـي التقاليـد الدينيـة لكـن الأسـرة مـكان خـاص يجـب ألا يعكـر صفـوه بتلـك الممارسـات. مـع ذلـك فالدولـة الديمقراطيـة هـي مـن تنظـم وتشـرعن للأسـرة وكيـف تديـر شـؤونها. تنظـم حـق الـزواج، الطـلاق، الإرث وتعطـي تعريـف قانونـي لهـذا الـزواج وتصـادق عليـه وتشـرعنه اجتماعيـا ومسـاواة قانونيـة عندمـا تظهـر تلـك الظواهـر. ترفـض الدولـة علـى سـبيل المثـال: مجموعـات أسـرية مـن نفـس الجنس(رجـل رجـل – امـراة – امـراة)، الـزواج المثلـي، وفـي بعـض الـدول تسـمح للأطفـال بالطـلاق مـن أسـرهم عـن طلـب يتقدمـون بـه. الدولـة عليهـا او لا وبايـة شـروط تنفـذ إلـى داخـل الأسـرة؟ فهـي مكونـة فـي نفـس الوقـت مسـبقا مـن مختلـف نصـوص متسـاوية وتشـكل بالتالـي فضـاء للحـب والاهتمـام. تشـكل فيهـا اختيـارات شـخصية مختلفـة وسـينفر منهـا اي ليبرالـي يـرى الدولـة تحشـر انفهـا لكـن داخـل الأسـرة يتـم صناعـة المواطنيـن او اللصـوص.اذن علـى الدولـة التدخـل فيهـا: معضلـة. هـل علـى الأسـرة أن تكـون فضـاء ديمقراطـي حيـث يتـم النقـاش بدمقراطيـة بيـن الآبـاء والأبنـاء حـول مسـتقبل اسـرتهم؟ هـل انتهينـا مـن نمـاذج يوكيـز ابويـة؟ الأسـرة ليسـت مؤسسـة اراديـة

علـى الأقـل بالنسـبة للأطفـال ودائمـا بالنسـبة للنسـاء المهمشـات.حيث لا تقـد تربيـة الأطفـال مـن طـرف الدولـة ولا السـوق ولـم تعطـى اي تعويـض نقـدي.

دولة الشرعية

مـن المناسـب حسـب ناسـوم حمايـة قـدرة كل فـرد وخاصـة داخل الأسـرة: قـدرة أن تحـب وأن تحـب. فالانتهـاكات وأعمـال العنـف لا يمكـن حمايتهـا مـن طـرف مـن يرتكبها.فدولـة الشـرعية مطالبـة بالتدخـل لحمايـة قـدرة كل شـخص ومـن الـلازم إعطـاء أهميـة كبيـرة للمحروميـن والمهمشـين. فطريقـة حـل هـذه المشـكل «التدخـل وانتهـاك الحريـة» وعكسـها «عـدم التدخـل وتـرك البطريكيـة تهيـن النسـاء» سـيكون كالتالـي: سـيكون علـى الدولـة اعطـاء كل الحقـوق لاعضـاء الأسـرة للاجتمـاع وتعريـف الـذات لكـن فـي إطـار اكراهـات مفروضـة مـن القـدرات المركزيـة التـي سـتكون مطالبـة فـي نطـاق الممكـن ادماجهـا فـي البنيـة القانونيـة المنظمـة للأسـرة». هكـذا سـتكون سلسـلة مـن القوانيـن تسـود مسـبقا داخـل الأسـرة انطلاقـا مـن الخـارج: قوانيـن خاصـة بالطـلاق، الإرث التعليـم الإلزامـي، عمـل الأطفـال، تعويـض لمسـاهمة الزوجـة، الطعـام والصحـة، خاصـة للفتيـات، تجريـم الاغتصـاب والعنـف المنزلـي، وهـذه الإجـراءات الخارجيـة هـي شـرعية لتعريـف الجـزء الداخلـي. فناسـبوم مصممـة علـى منـع المهـر فـي قانـون الأحـوال الشـخصية الهنـدي: «سـيكون اذن مـن العـدل سـحب الشـرعية مـن المهـر بالهنـد اخـدا بعيـن الاعتبـار الحجـة المقنعـة لان نظـام المهـر هـو السـبب الرئيسـي فـي انعـدام قـدرات النسـاء.» بالنسـبة لناسـبوم فالدولـة عليهـا التدخـل فـي الأسـرة الهنديـة مـن اجـل حمايـة الفتيـات وإصـلاح قـدرات الرجـال ودورهـا. وبصفـة عامـة حمايـة أعضـاء الأسـرة وليـس الأسـرة كمـا هـي. وحسـبها فـأي تدخـل

حمائـي يمكـن شـرعنته كالتالـي: «أي عضـو مـن أعضـاء الأسـرة ظالـم ومعتـد لا يسـتحق أن يكـون عضـوا فيهـا؛ فالأسـرة المفهومـة جيـدا هـي التـي يعـم فيهـا الحـب والاهتمـام: يمكننـا ان تسـاءل اذا لـم تكـن أعمـال العنـف متعلقة دائمـا بأعمـال مدافعـة عـن قيـم الأسـرة».

بالإضافـة إلـى ان ناسـبوم تقتـرح بعـض المبـادئ لتوجيـه العمـل العمومي. هـذا الأخيـر عليـه اقتـراح علـى النسـاء خطـوط اخيـرة للمصادقـة علـى موقف القطيعـة مـن داخـل التفـاوض مـع الرجـل: حـق العمـل، حـق الاقتـراض، الملكيـة ومحـو الأميـة، إنشـاء مراكـز للمـرأة المعنفـة تكوينـات مهنيـة لبائعـات الهـوى أو لأبنائهـن، المطعـم المدرسـي، علـى الدولـة المسـاعدة فـي إعطـاء قيمـة لعمـل المـرأة فـي ميزانيـة الأسـرة بتغييـر القانـون حـول الطـلاق، التمييـز فـي الأجـر، التشـجيع علـى إنشـاء التعاونيات.العمـل علـى منـح النسـاء أدوارا كبيـرة فـي التغييـر داخـل جماعاتهن.بتعلمهـن تقنيـات ا لتفـاوض يعـزز موقفهـن أمـام الرجـل. مـن المناسـب وضـع كل البرامـج التـي تنمـي الوعـي لديهـا بقيمتهـا الشـخصية: العمـل لصالـح الجمعيـات النسـوية هـو الطريـق الملكـي لاجـراة تلـك البرامـج» فالنسـاء اللائـي لهـن احتـرام وتقديـر ذاتـي بإمكانهـن تشـكيل المجتمعـات الجديـدة دائمـا بالحـب أكثـر مـن ممـا كان سـابقا.

الفلسفة وتحرير النساء

«تقريبـا في كل العالم النسـاء هـم أكثر تعرضـا للظلم والاهانة لا لشـيء إلا لأنهـن نسـاء. اذن مـاذا عسـى الفلسـفة ان تفعـل فـي هـذا الإطـار؟ فالمهتمين بالتغييـر السياسـي يسـاورهم الشـك دائمـا حـول الفلسـفة: يتسـائلون كيـف يمكـن للفلسـفة ببعديهـا التجريـدي والمثالـي ان تسـاعد مـن يعانـي فـي هذا

العالم؟ فعالمنا السياسي تهيمن عليه أفكار النفعية وناسبوم تنتمي إلى اليسار المعارض لهذه الأفكار النفعية. تقول باننا بحاجة بالتحديد إلى نظرية صحيحة لنفند النظرية الخاطئة. وعلينا التفكير بفضل أفكارنا الخاصة الحدسية وإخضاعها للنقد حتى نبقي الجيد منها. ومن المناسب فتح نقاش عمومي لان في غياب النقاش والأفكار الأكثر تأثيرا هي الأفكار التي يدعمها من يمتلك القوة والامتيازات.فالفلسفة لا تبحث عن مناصرين بل عن الحجج فهي تبحث عن الانسجام الداخلي وليس الصياح. فنساء قرية براديش ينشدن ايها النساء لماذا تبكين؟ على الدموع التحول الى أفكار.» مع ناسبوم الفلسفة سلكت هذا الطريق فالدموع ستصبح بإدراكها إلى أفكار قوية.

# تحولات الفضاء العمومي
# في الفلسفة السياسية المعاصرة:
# من هابرماس الى نانسي فرايزر

نور الدين علوش - المغرب

مقدمة:

كثر الحديث عن الفضاء العمومي في خضم التحولات السياسية التي تعرفها بلدان العالم العربي.نظرا لدوره الكبير في ترسيخ قيم الديمقراطية والتعددية والحرية.بالرغم من انه يعكس تجربة تاريخية أوربية أساسا، في أبعادها الفلسفية والسياسية والاقتصادية التي تتعلق بممارسة ديمقراطية سياسية. فان المصطلح يحتاج إلى توسيع المجال الحضاري لتشغيل المفهوم أخدا بعين الاعتبار التحولات الكونية التي خضع لها المفهوم من جهة [1]

كما يحتاج إلى استيعاب التطلعات الوطنية للتحقق الثقافي والسياسي من جهة ثانية.

بالإضافة إلى أن هناك تفاوت حاصل بين التصورات الكلاسيكية التي

(1) عز الدين عزماني الربيع الديمقراطي العربي وإمكانية العمومية النقدية/http://mominoun.com /english/en-us/articles

تحكـم بنيـة الفضـاءات العمومية(هابرمـاس، حنـا ارنـت..) والتـي هيمنـت علـى السـاحة الفكريـة والفلسـفية منـذ القـرن العشـرين إلـى بدايـة الألفيـة الثالثـة؛ وبيـن التصـورات الجديـدة تضفـي علـى الفضـاء العمومـي معنـى جديـد: نانسـي فرايـزر التـي، الان توريـن، سـوزان جـورج، نعـوم تشومسـكي..

تحديد مفاهيمي:

1 - الفضـاء العمومـي: يحمـل الفضـاء العمومـي علـى دلالـة جدليـة مركبـة، فـي معنـاه الإجمالـي يصـف اصطـلاح الفضـاء العمومـي ذلـك« الفضـاء الاجتماعـي الـذي يعـرف تبـادلات عقلانيـة ونقديـة بيـن الـذوات (الفرديـة والجماعيـة) التـي تسـعى إلـى بلـوغ حالـة التوافـق حـول القضايـا التـي تتصـل بالممارسـة الديمقراطيـة»[1]

فـي كتابـه «الحـق والديمقراطيـة» قـدم هابرمـاس تعريفـا جديـدا للفضـاء العمومـي، يراجـع فيـه تعريفاتـه القديمـة حيـث يقـول: «اذا كان الفضـاء العمومـي ظاهـرة اجتماعيـة علـى نفـس مسـتوى مـن الأساسـية التـي للفعـل الفاعـل المجموعـة اوالجماعـة، فانـه لا يمكـن تصوره كمؤسسـة أو كتنظيـم، كما انـه ليـس بنيـة معياريـة متمايـزة الاختصاصـات والأدوار؛ انـه ليـس مبنيـا كنسـق وهـو يقبـل بعـض الحـدود الداخليـة ولكنـه يتميـز إزاء الخـارج بافـاق مفتوحـة متحركـة ونفـوذة. مـن الممكـن وصـف الفضـاء العمومـي بشـكل أفضل كشـبكة تمكـن مـن نقـل المضاميـن والمواقـف المتخـذة مـن ثـم الآراء»[2]

ذلـك ان الفضـاء العمومـي لا يخلـق إراديـا قبـل أن يتـم شـغله مـن قبـل

(1) م ohttp://mominoun.com/english/en-us/articles/

(2) HABERMAS J:DROIT ET DEMOCRATIE tr. Bouchindhomme et rochlitz gallimard 1997 P 387

فاعليـن اسـتراتيجيين يتعيـن علـى الفضـاء العمومـي والعمـوم الـذي يشـكل قاعدته أن يتأسـس كبنيـة ذات اسـتقلالية وان يعـاد إنتاجها بوسـائلها الذاتية (1)

وتمثـل أهميـة هـذه النسـخة المنقحـة لتعريـف الفضـاء العمومـي فـي كونهـا تفتـح المجـال أمـام مراجعـة المفهـوم بشـكل أكثـر تعدديـة، وبحـدود متغيـرة أي بشـكل يتجـاوز التمييـز الكلاسـيكي بيـن العـام والخـاص.

والجديـر بالإشـارة إلـى أن الفيلسـوف كانـط هـو المنظـر الحقيقـي للفضـاء العمومـي فـي مقالـه التأسيسـي مـا التنويـر؟ بحيـث دافـع بقـوة عـن الجـرأة فـي اسـتعمال العقـل، تلـك الجـرأة التـي تفتـرض الشـجاعة والاسـتقلالية والمسـؤولية والإرادة. ولكـن أي اسـتعمال ممكـن للعقـل؟ يميـز كانـط بيـن الاسـتعمال الخـاص للعقـل والاسـتعمال العمومـي للعقـل وهـو التمييـز الـذي سـاهم بشـكل كبيـر فـي نحـت مـا سـماه هابرمـاس الفضـاء العمومـي ذلـك الفضـاء الـذي يتداخـل فيـه الفعـل السياسـي مـن جهـة لتأطيـر الممارسـة السياسـية بواسـطة الدعايـة لتوجيـه الـرأي العـام ومـن جهـة العمومية.وهنـا تصيـر العموميـة معيـارا لـكل تفكيـر يحكـم أي فعـل إنسـاني فـي الزمـان والمـكان وكل قضيـة مـن قضايـا الشـأن العـام: الحـق و السـلطة، العدالـة، الشـرعية..ومن جهـة أخـرى الفعـل التواصلـي ومـا يفرضـه مـن أخلاقيـات للمناقشـة وتـداول مـن اجـل الإجمـاع.

2 - الفلسـفة السياسـية: لازالـت الكثيـر مـن المفاهيـم القريبـة من الفلسـفة السياسـية كالنظريـة السياسـية وعلـم السياسـة والفكـر السياسـي والفكـر السياسـي، تثيـر سـوء الفهـم لـذا وجـب التدقيـق فـي المصطلحـات وتحـري الدقـة حتـى نعـي الحـدود الفاصلـة بيـن هـذه المصطلحـات:

(1) Ibid p 392

- الفلسـفة السياسـية: هـي ذلـك الفـرع مـن فـروع الفلسـفة الـذي يركـز بحثـه حـول اكتشـاف الحكمـة والحقيقـة المتعلقـة بالمبـادئ الأصوليـة للحيـاة السياسـية ومعرفـة علاقـات هـذه المبـادئ بعضهـا ببعـض وعلاقـات المبـادئ السياسـية بالمبـادئ الاقتصاديـة والثقافيـة. وبتعبيـر أدق يقـدم لنـا المفكـر الهنـدي فراما تعريفـا دقيقـا للفلسـفة السياسـية التـي يعتبرهـا توليـد وتركيـب الآراء والتأمـلات والبديهيـات والافتراضـات والقواعـد والتعميمـات المتصلـة بتوزيـع واسـتخدام القـوة فـي المجتمـع[1]

أي بتكويـن الحكومـة وتعييـن مهامهـا وتحديـد سـلطانها وتأصيـل مبـادئ وغايـات المجتمع-علـم السياسـة يمثـل الوجهـة المقابلـة للفلسـفة السياسـية إذ انـه مـن حيـث كونـه علمـا يعـد خطابـا منهجيـا يتنـاول الواقـع وتعنـي منهجيتـه التماسـك الداخلـي أي الخلـو مـن التناقـض. وهـو يتنـاول الوقائـع السياسـية أي مـا هـو كائـن.

- النظريـة السياسـية: محاولـة للمـزج بيـن الفلسـفة السياسـية وعلـم السياسـة، فهـو يشـترك مـع الفلسـفة السياسـية فـي أن كليهمـا يقـوم علـى التأمـل والنظـر ومـن ثـم قـادران علـى إصـدار أحـكام قيمـة. ومـن ناحيـة أخـرى فإنهـا تهتـم كمـا علـم السياسـة بمجـال الوصـف والتفسـير. ومـن هنـا يمكـن القـول بأنـه تحمـل وجهيـن الأول معيـاري والثانـي تجريبـي
- الفكـر السياسـي: تلـك النظريـات والقيـم التـي تجعـل مـن السياسـة أمـرا مهمـا.

القضايا الكبرى للفلسفة السياسية

- القضيـة الأولى:وظائـف الدولـة الأساسـية: بشـكل عـام يمكـن التمييـز بيـن تياريـن رئيسـيين يؤمـن الأول بتوسـيع نطـاق الدولـة لتولـى أداء

(1) - محمد وقيع الله احمد مدخل إلى الفلسفة السياسية دار الفكر دمشق 2011 ص40

معظـم وظائـف الحيـاة السياسـية ويؤمـن الثانـي بضـرورة حصـر نطـاق الدولـة فـي أضيـق مـدى ممكـن وتخصيصهـا لأداء وظيفتـي حفـظ الأمـن وتنسـيق أعمـال الأحـزاب وجماعـات المصالـح والضغـط المختلفـة فـي المجتمـع حيـث تقـوم هـذه المنظمـات بـأداء معظـم المهـام السياسـية نيابـة عـن الدولـة

- القضيـة الثانية:مـن يحكـم.؟ فالسـؤال عـن الشـخص أو الجهـة المؤهلـة لقيـادة السـلطة السياسـية فقـد كان احـد الأسـئلة الأكثـر تـرددا وبحثـا فـي الفلسـفة السياسـية علـى مـر العصـور. وقـد مـال بعـض الفلاسـفة إلـى وضـع السـلطة فـي يـد الإنسـان الأرجـح عقـلا والأعمـق حكمـة. فـي حيـن مـال آخـرون إلـى وضعهـا فـي يـد الشـخص الأقـوى ومـال آخـرون إلـى وضعهـا فـي يـد النخبـة المتميـزة مـن الشـعب ورجـح آخـرون حكـم الأغلبيـة ومضـاء الإرادة الشـعبية..
- القضيـة الثالثـة: مصـدر القانـون والزاميته-ظلـت قضايـا مصـدر القانـون ومـدر سـعته وقـوة الزاميتـه ضمـن أهـم القضايـا التـي رافقـت تطـور الفلسـفة السياسـية، وانشـغل بهـا معظـم الفلاسـفة والمفكريـن السياسـيين. فهنـاك مـن اعتبـر أن التقاليـد والأعـراف الاجتماعيـة هـي المصـدر الأصيـل للقانـون فـي حيـن ا ن آخريـن اعتبـروا أن العقـل الإنسـاني هـو المصـدر الوحيـد الـذي ينبغـي أن تنبثـق عنـه القوانيـن.

وفيمـا يتعلـق بمـدى فعاليـة القانـون نجـد أنفسـنا أمـام تـلا تيـارات التيـار الأول يدعـو إلـى تفعيـل القانـون بقـوة كهوبـز والتيـار الثانـي يمثلـه الماركسـيين والفوضوييـن يدعـو إلـى تهميـش القانـون أمـا التيـار الثالـث فيمثلـه الليبراليـون المحدثـون فيتوقفـون فـي منتصـف الطريـق مقرريـن حـدوده فـي حـدود فعـل الدولـة المحـدود فـي المجتمـع.

- القضية الرابعة: فلسفة التاريخ-تعنى فلسفة التاريخ باستبطان حركته الداخلية، لمعرفة وجهتها العامة، واستنباط خلاصات الدروس والعبر التي تنطوي عليها الأحداث التاريخية. ومن المسائل المركزية تحدثت عنها مختلف مباحث فلسفة التاريخ مسألة إلى أين يتجه الزمن.؟ وهل يسير الزمن بأهله بحركة حتمية أو إرادية؟ وهل يمكن أن يؤثر الإنسان في مسير الزمن أم لا؟ [1]

(1) م س ص 331

# الفضاء العمومي البرجوازي عند هابرماس

نبذة عن هابرماس:

ولـد الفيلسـوف الألمانـي هابرمـاس عـام 1929 فـي دوسـلدورف والـذي يعـد مـن فلاسـفة الجيـل الثانـي لمدرسـة فرانكفـورت.

يعـد هابرمـاس جـزءا أساسـيا ممـا يسـمى بنـادي الخمسـة الكبـار والـذي يضـم مجموعـة مـن أهـم الفلاسـفة المعاصريـن والمتضمـن كل مـن بـول ريكـور وايمانويـل ليفينـاس وجـاك دريـدا وكارل اتـو ايـل عـلاوة علـى هابرماس.ويعـد بذلـك مـن اكبـر فلاسـفة الغـرب اليـوم واهـم الفلاسـفة الألمان العاصريـن. وبسـب دفـاع هابرمـاس عـن العقـل وقيـم الحداثـة والتنويـر فانـه يـكاد يكـون أهـم فيلسـوف اليـوم بالمعنـى الدقيـق لكلمـة فيلسـوف، وقـد اقتفـى هابرمـاس المسـار التقليـدي الألمانـي لتكويـن شـخصية الفيلسـوف فمـن السـمات لهـذا المسـار الدخـول إلـى المؤسسـة الأكاديميـة الجامعيـة ومتابعـة الدراسـات الفلسـفية فيهـا بـكل مراحلهـا المتدرجـة حتـى الحصـول علـى درجـة الدكتـوراه.. فقـد مـر كل فلاسـفة ألمانيـا الكبـار بهـذه المراحـل مثـل كانـط وهيغل...كمـا أن ارتباطـه الأكاديمـي قـد تـوازى مـع إبـداع فكـري مسـتمر عـن طريـق إصـداره العديـد مـن البحـوث الفلسـفية الهامـة خـارج إطـار المؤسسـة الجامعيـة.

بـدا أكاديميـا فلسـفيا، وحصـل علـى شـهادة الدكتـوراه فـي الفلسـفة عـن أطروحتـه «النـزاع بيـن المطلـق والتاريـخ فـي فكـر شـلينغ» والمنشـورة عـام 1954. إلا أن اهتمامــه الاجتماعــي فــاق تخصصــه الأكاديمــي فعــرف بكونــه عالــم الاجتمــاع واهتــم بدراســة الظواهــر الاجتماعيــة والفعــل الاجتماعــي، ودراســة المجتمعــات ولا ســيما المجتمــع الرأســمالي وتجلياتــه فــي ألمانيــا خصوصــا وأوروبــا عمومــا، وفــي نهايــة الخمســينات ومطلــع الســتينات كان هابرمـاس مسـاعدا لادورنـو فـي فرانكفـورت ثـم أصبـح لاحقـا أسـتاذا للفلسـفة ومديـرا لمعهـد ماكـس بلانـك فـي ستراسـبرغ فـي ألمانيـا.

اصـدر العديـد مـن الكتـب الفلسـفية الهامـة علـى الصعيـد العالمـي: كتابه العمـدة نظريـة الفعـل التواصلـي وأخلاقيـات المناقشـة والحـق والديمقراطيـة والمعرفـة والمصلحـة ومابعـد ماركـس ...

الفضاء العمومي عند هابرماس

ينـدرج اهتمـام هابرمـاس بمقولـة الفضـاء العمومـي فـي إطـار اهتماماتـه المبكـرة بالفلسـفة السياسـية. وقـد سـاهمت عـدة عوامـل فـي هـذا الاهتمـام منهـا مـا هـو شـخصي ومنهـا مـا هـو ظرفـي متعلـق بالمنـاخ السياسـي لألمانيـا بعـد الحـرب العالميـة الثانيـة [1]

ويعــد بحثــه الميدانــي «الطالــب والسياســة» مــن الكتابــات الأكاديميــة الأولــى لهابرمــاس المنشــغلة بالفضــاء العمومــي السياســي.

وفــي كتابــه «الفضــاء العمومــي اركيولوجيــا الدعايــة باعتبارهــا مكــون

(1) محمد الأشهب مذهب التواصل عند هابرماس رسالة دكتوراه كلية الآداب والعلوم الإنسانية فاس موسم -2007 2008 ص 360

أساسي للمجتمع البرجوازي» الذي هو في الاصل رسالة تأهيل. قدم هابرماس دراسة سوسيو تاريخية لتحولات بنية الفضاء العمومي البرجوازي منذ بدايته إلى يومنا هذا.

ويدافع هابرماس في كتابه عن فكرة اعتبار الفضاء العمومي مقولة فلسفية تبلوت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما يصف لنا التفكك الذي لحق بهذا المفهوم في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين [1]

يحلل هابرماس على امتداد 300 صفحة الفضاء العمومي وتحولاته معتمدا على منهجية اركيولوجية لإبراز دلالة المفهوم منذ اليونان من خلال تناوله لمفاهيم مثل الاغورا و لينتقل فيما بعد إلى كيفية تشكل هذه الفضاء العمومي في العصر الحديث ووظائفه السياسية وكيفية الانتقال من الفضاء العمومي الأدبي إلى الفضاء العمومي السياسي. ودور الطبقة البرجوازية في انبثاق الفضاء العمومي. ونظرا للدور الكبير الذي لعبته الطبقة البرجوازية، فلابد من الحديث عن التحولات التي أحدثتها على مجموعة من المفاهيم:

- مفهومي العام والخاص: كما تجسد خلال عقود مع العصور الوسطى لم تعد تحدث تطبيقاتها الفعلية إلا مع ظهور الدولة الحديثة التي يقابلها المجتمع المدني [2]
- مفهومي الساحة والمدينة: حيث أصبحت هذه الأخيرة معقلا تجاريا

(1) Paulin jhonson: habermas rescuing the public sphere routlege london 2006 p 14

(2) Habermas j: lespace public trad. De l allemand par marc b. de launnay payot 1988 p 16

واقتصاديا لنشاطات البرجوازية وهو أمر في تنافي مع الساحة على المستوى السياسي والثقافي[1]

- مفهومي التمثيل والوظيفة: بحيث سيختفي مفهوم التمثيل ليحل محله مفهوم الوظيفة. فوظيفة الأجهزة الدولتية حولت «السلطة الإقطاعية» إلى الشرطة وخواص الأشخاص الخاضعين لها يتشكلون من جمهور حيث انهم تمارس عليهم هذه السلطة[2]

مفهوم الدعاية باعتباره مكونا أساسيا للفضاء العمومي

يرجع الفضل في استقلالية وتقدم الفضاء العمومي البرجوازي حسب هابرماس إلى عمل مهم:

ازدهار الصحافة. ومن رأي عام يتشكل خاصة من سكان المدن و البرجوازيين الذين كيفوا عاداتهم القرائية مع الجديد من المنشورات. هكذا حسب هابرماس ستتشكل أشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية المؤسسة على النقاش واستعمال العقل.نقاش في الصالونات حيث يعلق الناس على الأخبار الوردة من الجرائد وكل فرد يعطي رأيه وتبريره.[3]

هذه الحركية على مستوى الإنتاج والنقد من قبل المثقفين قابلتها مساهمة القراء من موقعها كمتتبعة للنقاشات بحيث أن الناشرين لم يترددوا في إشراك المساهمة النقدية للمتلقي[4]

---

(1) Ibid p 40

(2) Ibid p 29

(3) نورالدين علوش المدرسة النقدية الألمانية دار الفارابي 2013 ص 65

(4) Ibid p 32

فمبدأ دعاية الإعلام هو في الحقيقة مبدأ مراقبة، حيث استغله الرأي العام البرجوازي للوقوف في وجه السلطة. فهذا المبدأ المنشئ لفضاء عمومي برجوازي بدا حقيقة في القرن الثامن العشر باعتباره فضاء سياسيا جديدا حيث وضع نفسه بين الدولة والأفراد [1]

فالفضاء العمومي البرجوازي سيلعب دور الوسيط حسب هابرماس بين حاجات المجتمع والدولة.

وهذا التوسط يفترض أن يعتمد بالتدريج على مفهوم الرأي العام. بمعنى أخر تمثيل موقف وشرعية لنقد عقلاني للسلطة السياسية.فهذا التوسط بين الدولة والمجتمع سيستمر تدريجيا إلى حدود القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عن طريق نصوص دستورية محددة مثلا: بنيات الدولة الدستورية والانتخابات والصحافة وخاصة النقاشات البرلمانية المفتوحة على الإعلام. هكذا ستظهر السلطة السياسية وهي خاضعة لمحكمة الرأي العقلاني والشرعي[2].

التحولات البنيوية للفضاء العمومي: نحو انحراف الوظائف النقدية له

يرجع هابرماس التحولات التي لحقت الفضاء العمومي إلى عاملين مهمين: الإصلاح الانتخابي في القرن التاسع عشر، وإدماج المقصيون في الفضاء العمومي. فهذه التغيرات أجهزت على دور خواص الأشخاص الذين يتشكلون كجمهور ويستخدمون عقولهم داخل سياق من الحرية

---

(1) م س ص 66

(2) م س ص 66

والاستقلالية في إطار النقاش الذي تعتبر فيه الحجة داحضة لاكراهات السلطة والقوة؛ إذن من خلال ها المنتدى النقدي تصبح السلطة خاضعة لإرادة الشعب المتنورة. ذلك أن الوعي السياسي يتطور في إطار الفضاء العمومي البرجوازي والذي يجد تعبيره داخل مؤسسات مثلا الصحافة والبرلمان.هذه الصورة كما تجسدت في القرن 18 حدث لها انحراف عند حصول الكتلة على حق التصويت فالجمعيات(النقابات الأحزاب السياسية أصبحوا يدافعون على مصالح زبنائهم تحت غطاء سياسي مباشر)[1]

مما أدى إلى إتلاف كل من دور المجتمع والدولة. وهذا التدخل الكبير للدولة في جميع مجالات الحياة أدى حسب هابرماس إلى ما يسميه «إعادة الفيودالية إلى الفضاء العمومي». فالتدخل المتعدد لفضاءات عامة وخاصة بالاعتماد على تقنيات التسيير الإداري والتقني اضعف الوظائف النقدية للفضاء العمومي.فالرأي العام فقد دوره كذلك بسب خضوعه لمجموعة المصالح التي تستعمل تقنية الإشهار لمصلحتها الخاصة ولاستمرارية سلطتها.حيث تم تعويض الدعاية النقدية بدعاية الهتاف والتهويل. مما جعل الفضاء العمومي يتجه نحو فضاء التهليل والهتاف.حيث أصبحت السياسة مهرجانا وحل التسويق السياسي محل الخطابة. في عصر الدعاية المتلاعبة بالعقول ليس المحرك هو الرأي العام بل التوافق المصنوع الممهد للإجماع.[2]

---

(1) عزيز الهلالي عرض حول الفضاء العمومي عند هابرماس ماستر فلسفة التواصل تطوان موسم 2011-2010

(2) نورالدين علوش المدرسة النقدية الألمانية ص 68

في مجمل أطروحته حول الفضاء العمومي، ظل هابرماس اقرب إلى كانط منه إلى ماركس وهيغل.

وهذا ما جعله بالفعل يبتعد عن الخط الماركسي لمدرسة فرانكفورت. بالإضافة إلى تغييبه للطبقة العاملة التي تعتبرمحرك التاريخ حسب الماركسية.في الحقيقة نجد تأثير كانط واضح على هابرماس وخاصة في مبدأ العمومية بوصفه مبدءا نقديا مما حدا بهابرمس القول بان الفضاء العمومي لم يتبلور إلا في القرن الثامن عشر.ولا غرابة أن نجده يعود إلى النص التأسيسي لكانط ما الأنوار؟ ليسترشد بعبارة الاستعمال العمومي للعقل ليتناول قضايا أخلاقية وسياسية التي تهم المواطنين. فهذا الأخير مطالب باستخدام عقله استخداما نقديا حتى يصبح مواطنا فاعلا.

الفضاء العمومي والدين

نظرا لتزايد وثيرة العنف في العالم، كثر الحديث عن دور الدين في الفضاء العمومي وخاصة بعد الحدث المزلزل للعالم 11 سبتمبر في أمريكا. في هذا السياق أجرت الباحثة الأمريكية جيوفان بورادوري حوارا مطولا مشتركا مع فيلسوفنا هابرماس و جاك دريد حول أسباب ودواعي الإرهاب والعنف. حيث نجد فيلسوفنا هابرماس استند في إجابته على خلفية فلسفية سياسية لراولز وكانط ومكتسبات دولة الحق والقانون.وفي السياق ذاته نجد هابرماس يدخل في حوار مع باب الكنيسة السابق راتزنيغر حول دور الدين في الفضاء العمومي.وللإجابة عل هذا التحدي الذي يطرحه دور الدين في عصرنا قام بنحت مصطلح «المجتمعات مابعد العلمانية».وعلى هذا

الأساس اعتبر هابرماس بان الجماعات الدينية لا يمكن اعتبارها جماعات عقلانية إلا إذا امتنعت بطريقة اختيارية عن فرض حقائقها الإيمانية بالعنف وممارسة كل ضغط نضالي على الضمير الأخلاقي عند المؤمنين وعن الامتناع عن التلاعب بهم واستخدامهم في أعمال هجومية انتحارية. كما أن مبدأ الفصل بين الكنائس و الدولة يوجب على مؤسسات الدولة التجرد أو النزاهة كاملة في تعاملها مع الجماعات الدينية [1]

وفي مقال لهابرماس «حول الدين والعلمانية» دعا إلى الاعتراف المتبادل بين التيارين الديني والعلماني قصد تحقيق التفاهم والعيش المشترك، في إطار دولة دستورية علمانية. إذ يجب على الأطراف المعنية نفسها ان تتفق على الفواصل الهشة التي تحدد من جهة الحق الايجابي في ممارسة الشعائر الدينية ومن جهة ثانية الحرية السلبية التي يراعي كل واحد منا الأخر في ممارسته الدينية[2]

في ضوء العودة القوية للدين في الفضاء العمومي والتحديات التي يطرحها العلم على تصوراتنا الدينية دعا كل من هابرماس وراتزينغر- بابا الكنسة السابق- إلى ضرورة التكامل بين العلم ولدين.

اذ: يمكن للمجتمع العلماني والدين على حد سواء اذا ما فهما علمانية المجتمع بوصفها صيرورة تعلم متكامل أن يقدما مساهمتهما فيما يتعلق بالمواضيع التي يختلف فيها الناس في الحياة العامة، وكذلك لأسباب عقلية أن ياخد كل واحد منهما الأخر محل جد»[3]

(1) كمال بومنير قراءات في الفكر النقدي دار نشر كنوز الحكمة الجزائر 2013 ص 156

(2) ن م ص 153

(3) حميد لشهب العقل والدين في المجتمع الحديث اكدال الرباط 2005 ص 96

## التقويم النقدي للفضاء العمومي البرجوازي: نانسي فرايزر

الفيلسوفة الأمريكية نانسي فرايزر ولدت سنة 20 ماي 1947 وهي فيلسوفة نسوية وتنتمي إلى تيار ما بعد البنيوية. وهي الآن أستاذة جامعية بنيويورك. لها العديد من الكتب: ما هي العدالة الاجتماعية؟ إعادة توزيع أو الاعتراف 2011- إعادة توزيع أو الاعتراف نحو تبادل فلسفي سياسي بالاشتراك مع هونيث 2003- التصور الراديكالي: بين إعادة التوزيع و الاعتراف 2003

مضامين نسوية نحو تبادل فلسفي بالاشتراك مع سيلا بنحبيب وجوديث باتلر وكورنيل 1994

### من الفضاء العمومي البرجوازي إلى مابعد الفضاء العمومي البرجوازي

في مقال للفيلسوفة الأمريكية الشهيرة نانسي فرايزر «إعادة التفكير في الفضاء العمومي»[1] حاولت التأسيس لنظرية نقدية جديدة، والتنظير لفضاء عمومي جديد يتجاوز الفضاء العمومي البرجوازي الذي نظر له هابرماس في كتابه المعروف «الفضاء العمومي»[2].

فلا احد يشك في أهمية الفضاء العمومي للنظرية النقدية للمجتمع وللممارسة السياسية الديمقراطية.. لكن نانسي فراير تنتقد هابرماس

(1) Nancy Fraser: Rethinking the Public Sphere: A Contribution to a Critique of Actually Existing Democracy. Dans: Craig Calhoun (Éd.)، Habermas and the Public Sphere. Cambridge، Mass. – Londres، pp. 109- 142.

http://

(2) habermas jurgen:l espace public paris payot 1992

اعتبـاره الفضـاء العمومـي البرجـوازي هـو الفضـاء العمومـي الوحيـد مغيبـا باقـي الفضـاء ات الأخرى.السـبب الـذي جعـل هابرمـاس يعتمـد علـى الفضـاء العمومـي البرجـوازي:

1 - حضـور المرجعيـة الكانطيـة فـي تنـاول هابرمـاس للفضـاء العمومـي وتزامـن عصـره مـع انبثـاق المجتمـع البرجـوازي.

2 - اعتبـار هابرمـاس أن الديمقراطيـة تأسسـت مـع البرجوازيـة فـي القـرون الثامـن عشـر.

حيـث تـم التركيـز علـى ديمقراطيـة النخبـة، حيـث كانـت الكثيـر مـن الفئـات الشـعبية محرومـة مـن المشـاركة فـي الديمقراطيـة والعمليـة السياسـية.

فـي سـياق نقدهـا لهابرمـاس تذكرنـا بالمبـادئ الأساسـية التـي أطـرت أطروحـة هابرمـاس:

1 – الفضاء العمومي يتعارض مع المصالح الخاصة والنقاشات الخاصة

2 - الخير المشترك والمصلحة العامة هي الغاية

3 - يمثل الفضاء العمومي قوة مضادة للدولة

4 - الفضـاء العمومـي يعتمـد علـى طوبـى النقـاش العقلانـي المـؤدي إلـى الإجمـاع

5 - يسمح بتشكيل رأي عام مرتكز على الحجاج

6 - يضع اللامساواة الاجتماعية جانبا ليتم النقاش بين ذوات متساوية[1]

---

(1) http://p5.storage.canalblog.com/5481188826/926132/08/.pdf

في الحقيقة نانسي فرايزر لا ترفض فكرة الفضاء العمومي البرجوازي جملة وتفصيلا، فهي تقبله من الناحية المعيارية؛ لكن تسائله من جديد حول بعض القضايا:

1 - المساواة بين المشاركين في النقاش

2 - تقديم الوحدة على تعددية الجماهير

3 - إشكالية التعارض بين الفضاء العام والخاص

4 - الفصل الصارم بين المجتمع المدني والدولة

تختلف نانسي فرايزر مع هابرماس في الكثير من النقاط ابرزها:

أولا: نجد الفيلسوفة الأمريكية نانسي فرايزر في مقالها «إعادة التفكير في الفضاء العمومي» تقول «بان المشكل ليس فقط في ان هابرماس يؤمثل idealises الفضاء العمومي البرجوازي بل يفشل كذلك في معالجة الفضاءات العمومية الأخرى المنافسة: اللابرجوازية واللاليبرالية» [1]

فالعلاقة بين هذه الفضاءات ليست علاقة تنافس بل علاقة صراع. وهذا الصراع ليس حدثا عرضيا يخص نهاية القرن الثامن عشر أو التاسع عشر بل كما يذهب إلى ذلك هابرماس بل مسألة بنيوية تمس سياقات ممتدة تاريخيا تعكس نزوعا ايدولوجيا ذكوريا يسعى إلى إقصاء المرأة من الفضاء العمومي[2].

(1) Frayzer:rethinking the public sphere in habermas and the public sphere mit p 115

(2) Ibid p 116

تتفق نانسي فرايز مع هابرماس في معيارية الفضاء العمومي، تطالب نانسي بالمساواة بين المشاركين في الفضاء العمومي وعدم إقصاء اي طرف: النساء والطبقة العاملة والعموم والسماح لهم بالتعبير عن هوياتهم ومطالبهم في مختلف الساحات.

ثانيا: لا تتفق نانسي فرايزر مع هابرماس في كون الجمهور وحيد - وان ساحة النقاش وحيدة- وان الجمهور موحد.

بالاعتماد على أعمال ماري رايان[1] التي كشفت ان انبثاق الفضاء العمومي البرجوازي كان في الأصل متزامن مع فضاءات أخرى غيبها هابرماس: فلاحون، نساء النخبة، طبقة عاملة. فلابد من الاعتراف حسب فرايزر بتعدد الجماهير لدمقرطة الفضاء العمومي ورفع الحيف عن باقي الفضاءات المهمشة.وفي نفس السياق ترفض نانسي فرازير فكرة أن ساحة النقاش وحيدة، لكونها تغيب عن أذهاننا باقي ساحات النقاش الموجود ة آنذاك المعبرة عن طموحات وهويات الفئات الاجتماعية الأخرى. كذلك ترد فرايزر عل هابرماس بان الجمهور لم يكن موحدا، بل كان متعددا. لان الفضاء العمومي هو في جوهره حسب فرايز صراعي المهم فيه ليس الوصول إلى الإجماع بقدر ما يهم التسويات. وهننا تتفق الباحثة مع المفكر الانجليزي جيف ايلي «بكون الفضاء العمومي هوا طار منظم حيث يتم فيه إنتاج الاحتجاج أو التفاوض الثقافي والاديولوجي للجماهير المتعددة»[2]

(1) Mary rayan:women in public baltimore jhon hopkins university press1990

(2) http://p5.storage.canalblog.com/5481188826/926132/08/.pdf

ثالثـا: فـي كتابـه الفضـاء العمومـي يسـتنكر هابرمـاس تصاعـد النزعـة الحميميـة وتزايـد الأسـئلة الخاصـة فـي المجـال العـام التـي تعـود إلـى وسـائل الإعـلام. حيـث نجـد نانسـي تدافـع بشـدة عـن ضـرورة إدمـاج الأسـئلة الخاصـة إلـى الفضـاء العمومـي حتـى تسـتفيد الأقليـات منـه وخصوصا النسـاء لطـرح مطالبهـن. لكـن الفضـاء العمومـي البرجـوازي غيـب مطالـب النسـاء بدعـوى التعـارض بيـن الدائـرة الخاصـة والدائـرة العامـة وان النسـاء ضمـن الدائـرة الخاصـة وهـذا مـا أكدتـه الأبحـاث التاريخيـة حـول اليونـان القديمـة والمجتمعـات البرجوازيـة فـي القـرن الثامـن عشـر.

رابعـا: تقـول نانسـي بـان المجتمـع المدنـي يمكـن أن يأخـذ شـكلين الأول: المجتمـع المدنـي زائد السـوق.

والشكل الثاني المجتمع المدني باعتباره فضاء عمومي زائد الجمعيات.

فالشـكل الأول: تلاحـظ نانسـي أن المشـاركة فـي النقـاش لـن تتـم بـدون مسـاواة أصليـة بيـن المشـاركين. الفصـل الصـارم بيـن المجتمـع المدنـي والدولـة فـي المجتمـع النيوليبرالـي لـن يخـدم سـوى الطبقـات البرجوازيـة ويحـرم باقـي الفئـات مـن المشـاركة الكاملـة.

أمـا الشـكل الثانـي: نجـد هابرمـاس يدافـع بقـوة عـن الفصـل بيـن المجتمع المدنـي والدولـة حتـى لا يتماهيـا وتفقـد سـلطة المراقبـة التـي يتكلـف بهـا الفضـاء العمومـي. هنـا تقتـرح نانسـي فـرازي انـه إذا كان المجتمـع المدنـي والدولـة يندرجـان فـي إطـار فصـل خالـص؛ فـان الفضـاء العمومـي لن يصـل إلى تصـور أشـكال التسـيير الذاتـي والتنسـيق بيـن الجماهيـر وتحمـل المسـؤولية السياسـية حيـث هـي المهـام الأساسـية للمجتمـع الديمقراطـي الحقيقـي.

فـإذا كانـت النظريـة النقديـة المعاصـرة للفضـاء العمومـي تحتـاج إلـى التفكيـر فـي إطـار المسـاواة بيـن جميـع المواطنيـن. فـان الفضـاء العمومـي البرجـوازي لـن يفـي بالغـرض.

للخـروج مـن هـذه النواقـص تطـرح نانسـي فرايـزر مجموعـة مـن الاقتراحـات:

1 - تشجيع المساواة عوض تجاهل اللامساواة الاجتماعية

2 - السـماح لمختلـف الجماهيـر بالتعبيـر عـن اختلافاتهـا ومطالبهـا عـن طريـق مختلـف فضـاءات النقـاش، لكـن أيضـا عـن طريـق فضـاء عمومـي كونـي

3 - فتح مجال النقاش للقضايا الخاصة (مجال خاص)

4 - إعـادة التفكيـر فـي الفضـاء العمومـي باعتبـاره حامـلا لمسـؤوليات سياسـية.

من الفضاء العمومي الوطني إلى الفضاء العمومي العابر للأوطان

كثـر الحديـث فـي الأوسـاط الأكاديميـة عـن فضـاءات عموميـة مشـتتة: فضـاءات عموميـة جهويـة، فضـاءات عموميـة محليـة وكذلـك فضـاء عمومـي عابـر للأوطـان فـي طـور التأسـيس.من الصعـب الحديـث عنـه لأنـه غيـر واضح المعالـم، لكنـه مهـم لإعـادة بنـاء النظريـة الديمقراطيـة لمجتمعـات مابعـد الدولـة الأمة.فـي سـياق نقدهـا لهابرمـاس تذكرنـا نانسـي بالإطـار السياسـي التاريخـي للفضـاء العمومـي مـع ظهـور الدولـة الأمـة مـع اتفاقيـة وسـتفاليا[1]

---

(1) صلـح وسـتفاليا (Peace of Westphalia) هـو اسـم عـام يطلـق عـلى معاهـدتي السـلام اللتـين دارت المفاوضـات بشـأنهما في مدينتـي أسـنابروك (Osnabrück) ومونسـتر (Mün-ster) في وسـتفاليا وتـم التوقيـع عليهـما في 15 مايـو 1648و24 أكتوبـر 1648 وكتبتـا باللغـة الفرنسـية. وقـد أنهـت هـذه المعاهـدات حـرب الأعـوام الثلاثـين في الإمبراطوريـة

لكن مع التحولات التي لحقت بالدولة الأمة ورياح العولمة التي هبت على العالم وظهور إشكاليات التعدد الثقافي هنا تطرح نانسي فرايزر التساؤل التالي: هل الفضاء العمومي الهابرماسي المرتبط بسياق الدولة الأمة قادر على مسايرة هذه التحولات باعتباره أداة نقدية للحاضر؟ أم لابد من إعادة تأسيسه في فضاء عمومي عابر للأوطان؟[1]

في الحالة الأخيرة، المهمة لا تقتضي تأسيس مفهومي للفضاء العمومي عابر للأوطان وإنما يجب إعادة النظر في النظرية النقدية بطريقة تجعله يساير التحولات بإمكانياته التحررية لمجتمعات مابعد الدولة الأمة.

وفي سياق نقدها لهابرماس تذكرنا بالافتراضات النظرية في ما يخص تأسيس الفضاء العمومي.

1 - جهاز دولة وطني يمارس سلطته على إقليم

2 - اقتصاد وطني مرتبط بالإقليم مؤسس بطريقة شرعية

3 - مواطنة قومية مستندة على قاعدة الدولة- الأمة

---

الرومانية المقدسة (معظم الأراضي في ألمانيا اليوم) وحرب الأعوام الثمانين بين إسبانيا وجمهورية الأراضي الواطئة السبع المتحدة. ووقعها مندوبون عن إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة فرديناند الثالث (هابسبورغ)، ممالكفرنسا، إسبانيا والسويد، والجمهورية الهولندية والإمارات البروتستانتية التابعة للإمبراطورية الرومانية المقدسة.

يعتبر صلح وستفاليا أول اتفاق دبلوماسي في العصور الحديثة وقد أرسى نظاما جديدا في أوروبا الوسطى مبنيا علىمبدأ سيادة الدول. مقررات هذا الصلح أصبحت جزأ من القوانين الدستورية للإمبراطورية الرومانية المقدسة. وغالبا ما تعتبر اتفاقية البرينيه الموقعة سنة 1659 بين فرنسا وإسبانيا جزءا من الاتفاق العام على صلح وستفاليا.

(1) www.republicart.net/disc/publicum/fraser01_fr.htm

4 - لغة قومية

5 - أدب قومي

6 - بنية تحتية إعلامية: إعلام راديو، صحافة

تعتـرض نانســي فرايــزر علــى هابرمــاس فــي هــذه النقــاط التــي اشـرنا إليهـا سـابقا

أولا: طـرأت الكثيـر مـن التحـولات علـى مفهـوم السـيادة الوطنيـة، فأصبحـت الآن تتقاسـمها مـع الدولـة الكثيـر مـن الهيئـات والمنظمـات الدولية (الأمـم المتحدة)والجهوية(الاتحـاد الأوروبـي) سـواء سياسـيا أو اقتصاديا(البنـك الدولــي النقــد الدولــي) أو ثقافيــا أو عســكريا (حلــف الشــمال الأطلســي والمعاهــدات العســكرية...) أصبحــت الســيادة اليــوم مرتبطــة بمســتويات متعــددة بــدءا بالوطنــي مــرورا بالجهــوي وأخيــرا الدولــي.

ثانيـا: لـم يعـد الاقتصـاد الوطنـي المرتبـط بالدولـة -الأمـة هـو السـائد بـل نجـد الشـركات المتعـددة الجنسـيات هـي صاحبـة السـلطة المطلقـة وهـي المهيمنـة علـى السـوق. بـل بتنـا اليـوم نتحـدث عـن أسـواق ماليـة عالميـة وأي سـوق مالـي ليـس بمنـأى عـن التقلبـات الأسـواق الأخـرى فـي ظـل هـذه الأوضـاع لا يمكـن الحديـث عـن مراقبـة الدولـة للاقتصـاد.

ثالثـا: مـع تزايـد أعـداد الهجـرة بـرزت إلـى السـطح إشـكالية التعـدد الثقافـي وحقـوق الأقليـات الدينيـة أو العرقيـة. الشـيء الـذي جعلنـا نتحـدث عـن المواطنـة الدسـتورية وليـس المواطنـة القائمـة علـى القوميـة او الوطنيـة فشـتان بيـن مواطنـة الدولـة الأمـة ومواطنـة مابعـد الدولـة- الأمـة..

رابعا: في السابق كانت الدولة -الأمة تعتمد عل مقوم اللغة القومية، لكن اليوم أصبحنا نتحدث عن تعدد اللغات بالنظر إلى التعدد الثقافي والديني والعرقي. فالكثير من البلدان ثنائية اللغة أو ثلاثية اللغة.

خامسا: كانت الدولة الأمة تعتمد على أدبها القومي لترسيخ هويتها وتماسكها، لكن اليوم نتحدث عن أدب عالمي وهجانة ثقافية بين المحلي والعالمي ولم يعد اليوم الأدب يقتصر في موضوعاته عل ماهو محلي بل يطرح قضايا ومواضيع عالمية..

سادسا: مع تطور وسائل الإعلام أصبح العالم قرية كونية. حيث أصبحت وسائل الإعلام خارج سيطرة الدولة وبتنا أمام إمبراطوريات إعلامية كبيرة مثل إمبراطورية مردوخ تتحكم في المشهد الإعلامي العالمي.

أمام هذه التحولات الكبيرة السياسية والاقتصادية والثقافية والإعلامية التي عرفها العالم تطرح نانسي فرايزر مجموعة من التساؤلات: فهل الفضاء العمومي قادر على القيام بمهامه السياسية الديمقراطية؟

هل من الممكن أن يفضي الفضاء العمومي إلى رأي عام قوي مبني على حجاج عقلاني متوخيا المصلحة العامة؟

هل من الممكن ان يؤثر الفضاء العمومي في السلطات؟

وما هي التحولات السياسية والاقتصادية والثقافية التي لابد من القيام بها ليقوم الفضاء العمومي بدوره الحقيقي؟[1]

---

(1) www.republicart.net/disc/publicum/fraser01_fr.htm

للجواب على هذه الأسئلة تطرح نانسي فرايزر فكرتين لتجاوز التناقضين الرئيسين: التناقض الأول هو عدم التوافق بين الدولة -الأمة من جهة والمؤسسات الدولية من جهة أخرى. لتجاوز هذا المشكل لابد من مأسسة السلط الدولية الجديدة وإخضاعها لمراقبة كونية.

التناقض الثاني: عدم التطابق بين المواطنة الدولة -الأمة ومواطنة تجمعات مابعد الدولة- الأمة. لتجاوز هذا المشكل يجب إضفاء الطابع المؤسسي على المواطنة العالمية ومن ثم التأسيس لفضاءات كونية تسمح بإنتاج تضامنات على أساس واسع الأفق يتجاوز الدين والقومية والعرق..

ولا يمكن لهذه الفضاءات العمومية الكونية أن تؤثر إلا إذا كانت تتمتع بسلطة سيادية ممأسسة. وفي غياب هذا التحول الكبير المؤسسي لا يمكن لهذه الحركات الاجتماعية الكونية ولا الفضاءات العمومية الكونية أن تنهض بدورها التحرري والسياسي.

خاتمة:

بالرغم من التحولات التي لحقت بمفهوم الفضاء العمومي. فلا يزال يحظى بأهمية كبيرة في الدراسات

الفلسفة السياسية وخاصة بعد الربيع العربي الديمقراطي. لدوره الكبير في ترسيخ قيم

الديمقراطية والحرية والتعددية. فهل فضائنا العربي قادر على ترسيخ هذه القيم؟ وهل من الممكن

تجاوز الطابع المحلي لفضائنا العمومي ليصبح فضاءا عموميا عابرا للأوطان؟

المراجع بالعربية:

1 - محمد وقيع الله احمد مدخل إلى الفلسفة السياسية دار الفكر دمشق 2011

2 - نور الدين علوش المدرسة النقدية الألمانية دار الفارابي 2013

3 - حميد لشهب العقل والدين في المجتمع الحديث اكدال الرباط 2005

4 - محمد الأشهب مذهب التواصل عند هابرماس رسالة دكتوراه كلية الآداب والعلوم الإنسانية فاس موسم 007-2008

5 - كمال بومنير قراءات في الفكر النقدي دار نشر كنوز الحكمة الجزائر 2012

6 - عزيز الهلالي عرض حول الفضاء العمومي عند هابرماس ماستر فلسفة التواصل تطوان موسم -2010

- المواقع الالكترونية:عز الدين عزماني الربيع الديمقراطي العربي وإمكانية العمومية النقدية

http://mominoun.com/english/en-us/articles/

http://p5.storage.canalblog.com/54/08/926132/81188826.pdf

www.republicart.net/disc/publicum/fraser01_fr.htm

المراجع بالفرنسية:

1- Habermas j: droit et democratie tr. Bouchindhomme et rochlitz gallimard 1997

2 - Habermas j: l espace public trad. De l allemand par marc b. de launnay payot 1988

المراجع بالانجليزية:


1 - Frayzer: rethinking the public sphere in habermas and the publis sphere mit press1992

2 - Paulin jhonson: habermas rescuing the public sphere routlege london 2006

3 - Mary rayan:women in public baltimore jhon hopkins university press1990

# الفصل الثاني:

# حوارات معاصرة

# حوار مشترك مع الفيلسوف الايطالي نغري والفيلسوف الأمريكي هادرت

ترجمة نور الدين علوش- المغرب

http//:multitudes.samizdat.net/Interview-de-Toni-Negri-et-Michael

في كتابكم «الإمبراطورية» تمكنتم من وصف الشكل المعاصر للرأسمالية المعولمة، أما في الجزء الثاني من الكتاب تحدثتم عن الجماهير بوصفها القوة المعارضة الجديدة للرأسمالية. إذن فأنتما تعيدان كتابة البيان الشيوعي لماركس وانجلز؟

هاردت: بالفعل فالكتابين معا يشكلان نصوصا ماركسية.الكتاب الأول «الإمبراطورية» يحاول فهم قدر الإمكان آليات الاستغلال المعاصر. وهو يشبه إلى حد كبير كتاب «الرأسمال» لماركس.أما البيان الشيوعي فهو قادر على طرح فكر ثوري. وكتابنا «الجماهير» يتخذ نفس الاتجاه.

نغري: نعتمد كثيرا على الماركسية في تحليلنا للرأسمالية وللعلاقات الطبقية في نقد الاقتصاد السياسي المعاصر.من جهة فعملنا التجديدي يثير الحماس خاصة في أوساط الحركة المعادية للعولمة، ومن جهة أخرى فمعالجة أفكار من قبيل الأمة الطبقة او الشعب يثير الخوف او الريبة.

الكثيـر مـن المناضليـن النقابييـن والسياسـية يتسـاءلون عـن الوسـائل القمينـة بمواجهـة الرأسـمالية المتوحشـة. كيـف تجيبـون علـى هـذه النزعـة الريبيـة؟

هـاردت: فهـذا القلـق المرتبـط بعـض أسـس التحليـل هـو فـي الحقيقـة أمـر واقـع. فبعـض التيـارات الماركسـية التقليديـة تؤكـد هـذا الأمـر حقيقـة. لكننـا لـم نعمـل إلا عـل تحليـل مـا يعرفـه الجميـع.

نغـري: لا يجـب الخلـط بيـن الحركـة العماليـة والرؤيـة الأوروبيـة لهـا. فالحركـة العماليـة هـي البديـل التاريخـي كمـا جـاء فـي الشـيوعية. والمرتبطـة بالحركـة القوميـة المنظمة.فـلان الحركـة العماليـة يزخـر بهـا التاريخ.مثـلا فـي أمريـكا ينعـدم هـذا التقليـد لهـذا ليـس هنـاك داع للقـول بعـدم وجـود الحركـة العماليـة. امـا فـي أمريـكا اللاتينيـة فهـا التقليـد متواجـد إلـى حـد ما.حتـى لا نتكلـم عـن العالـم العربـي.أولا مشـكل المسـتغلين بفتـح الميـم هـو مشـكل عالمـي ولـم تتمكـن التجربـة الاشـتراكية الغربيـة مـن معالجتـه.

ثانيـا: الأزمـة الكبيـرة التـي طالـت النقابـات الأحـزاب لكـن فـي الأسـاس أزمـة مفاهيـم كبـرى مثـل: الطبقـة العماليـة، أو الأمـة هـي أزمـة حيـث يتجـه تأويلهـا إلـى اليمين.فثـروة الإمبراطوريـة تعتمـد عـل عكـس مـا يروجه اليسـار؛ لان الطبقــة العماليــة تغيــرت كثيــرا وبقيــت راســخة حتــى ولــو تشــابهت مفاهيميـا مـع الجماهيـر. هـذا التناقـض الـذي يواجهـه الارثوذوكسـيون بالنسـبة للطبقـة العماليـة والسياسـة الوطنيـة اختلـط عليهـم وبقـي بـدون جـواب.

نقـول بـان الطبقـة العماليـة ليسـت هـي المحـرك الأساسـي للتاريـخ لأنهـا تنتمـي إلـى مجموعـة مـن القـوى الإنتاجيـة مسـتغلة بـل أكثـر اسـتغلالا منهـا.

ماذا عساها ان تكون تلك القوى الإنتاجية المستغلة بفتح الميم؟

نغري:توجـد فـي العمـل اللامادي.المرتبـط بتقـدم المعلوميات.فهـم يشـتغلون فـي الخدمـات وينتجـون سـلا ثقافيـة ولامادية. وكـذا الفلاحـون. يتعلـق الأمـر بقـوى حقيقـة تتواجـد فـي قلـب المجتمـع.

هـاردت: التطـور التكنولوجـي المعلوميـات، الشـبكات التواصليـة تلعـب دورا مما.هـل نقتصـر فقـط علـى الطبقـة العماليـة الصناعيـة؟ لابـد مـن الإشـارة إلـى قـوى إنتاجيـة أخـرى.لا يمكننـا ان نبقـى فـي إطـار مفهـوم وحيـد لفكـرة التاريـخ؟ هكـذا لتكـن لنـا الجـرأة علـى تحديـد مـا نطلقـه عليـه «الجماهيـر». فهـو بديـل مجمـوع العمـل الإنتاجـي ويختـرق كل الطبقـات الاجتماعيـة. بمـا فـي ذلـك عمـال المعامـل وخاصـة فـي العالـم الثالـث.

انطلاقـا مـن تحـولات عالـم الشـغل تشـيرون إلـى ايجابياتـه عـوض نقـده فقـط فـي انحرافاتـه؟

هـاردت: هـذا يعيدنـا إلـى القـول مـع ماركـس بأننـا لا نطـرح المشـاكل بـدون التمكـن مـن مفاتيـح الأجوبـة. فـاذا كان مفهـوم الجماهيـر ممكـن تصـوره، فـلان وسـائل الثـورة هـي موجـودة سـابقا.

نغـري: فـي تاريـخ الطبقـة العماليـة هنـاك 4 نمـاذج: الأول متعلـق بهجـرة عامـة النـاس مـن القرية إلـى المدينة فـي منتصـف القرن التاسـع عشـر، الثاني متعلـق بالعمـل المهنـي المؤهـل جـدا المنتـج للايدولوجيـا والأمـل، الثالـث متعلـق بالعمـل المثقـل بالتايلوريـة. فـي يومنـا الحاضـر نلاحـظ نمـوذج أخـر لـدور اجتماعـي إنتاجـي و نمـوذج جديـد للعامـل الـذي يعمـل بالحاسـوب. فهـذا مـن شـانه توسـيع مفهـوم المنتج بـل أكثر إعـادة تكييـف وسـائل الإنتاج. فحينمـا تصبـح المـادة الرماديـة هـي الوسـيلة الأساسـية فليـس هنـا اي داع

للتمييز بين قوى الإنتاج ووسائله وهذه هي الإمكانية الثورية.فأمام هذا التطور لم يستكن الرأسمال.أعاد بناء مشروعه للهيمنة على أساس تحولات الطبقة العمالية والقوى المنتجة.

فهل مشروعكم جاء ليضلل مرونة الرأسمالية المتوحشة أكثر من التكييف الاستراتيجي للقوى المضادة؟

نغري: نعترف قبل اي شيء بان تنظيم العمل قد تغير بالكامل. ونتساءل عن فائدة طرح الثورة في هذه الظروف؟ حتى مع قدرة كبيرة على إعادة التشكل الرأسمالية هي اليوم مرغمة على الحرب ودولة الاستثناء الدائمة. اذا لم يعمل جيدا قانون القيمة وإذا دخلت آليات التمويل في أزمة؛ فإذن هناك أزمة حقيقية بين الرأسماليين في علاقة للرأسمال الجمعي والجماهير مفتوحة.

عندما تنتقدون عملية تسريح العمال فإنكم تشيرون إلى الخصوصيات المحلية للحركة العمالية. هذا يعيدنا إلى تقديم الاختلاف في رؤية اديولوجية معولمة. فالتيار النسوي كذلك هشم هذا التجانس الظاهر.

نغري: نعم فالمسالة النسوية ستشكل لوحدها إشكالية كبيرة في المستقبل. مع ذلك في «الإمبراطورية» و«الجماهير» لم نرغب في حل مشاكل الحركة العمالية وإنما فقط خطاطات لعقلنتها. بدأنا في العقلنة. فما اقترحناه هو ايبوخي اي فقط تعليق للحكم كما نجد عند فلاسفة اليونان الشكيين. لن أعود للنقاش القديم بين لينين وزينوفيف حول القوميات إلا بعد البحث حول الدولة الحالية وبعد معرفة لماذا الكثير

مـن الرفـاق لا يزالـون يرفضـون المعطـى الجديـد للحاضـر. الدولـة -الأمـة؟ ليسـت كمـا كانـت فـي السـابق. المصنـع الفـوردي؟ لا يمكـن حتـى فـي الصيـن.

بخصـوص منهجكـم فـي إصـدار الأحـكام تكتبـون «هـل سـتكون الأنـوار أكثـر راهنيـة مـن المعامـل الفورديـة»؟

هـاردت: الفكـرة مفادهـا أن مـع نهايـة الحداثـة، نلاحـظ تكـرار إشـكاليات مـن جذورهـا. بالنسـبة لموضـوع الحـرب علـى سـبيل المثال.بـدأت الحداثـة مـع هوبـز وديـكارت فـي مسـائل السـيادة والحـرب. لكـن ليـس أكثـر مـن الثـورة الفرنسـية التـي ليسـت قـادرة علـى إعـادة الفكـرة القديمـة للديمقراطيـة وتجـذ يرهـا. لـن نقـدر علـى إعـادة طـرح المفهـوم الوطنـي الحديـث للديمقراطيـة علـى المسـتوى العالمي.الرغبـة فـي تأسـيس دولـة عالـم ديمقراطـي ليـس لهـا معنـى كمـا لـو أن الثوريـين الفرنسـيين عبـروا عـن رغبتهـم فـي تأسـيس حاضـرة وطنيـة.لا يتعلـق الأمـر بتكـرار أو إعـادة أثينـا بـل بإعـادة تجديـد مفهـوم الديمقراطية.فهـي تكـرار شـكلي لأصـول الحداثـة.

نغـري: العـودة إلـى القـرن الثامـن العشـر هـي العـودة إلـى سـؤال السـلطة كمـا نجـده عنـد فوكـو. تقـدم فوكـو فـي أبحاثـه متنكـرا كمـا فعـل ديـكارت. أعـاد اختـراع نظريـة التحـرر والتحرير.فوكـو وكذلـك التـو سـير فـي عملـه الأخيـر بـدا الحديـث حـول الفـر دانيـة والرغبـة. وحتـى فـي اللحظـة الأخيـرة وصـف مـع ذلـك بأنـه شـيوعي. لقـد طرحـت عليـه نفـس السـؤال خـلال نقـاش دار بينـي وبينـه قبـل موتـه بسـتة اشـهر. نعـم أجابنـي: انـا شـيوعي هـذه كذلـك هـي الشـيوعية.

هل الجماهير شيوعية؟

نغـري: نعـم؟ لكـن هـل كانت الطبقـة العماليـة في عصـر ماركس شـيوعية،

عندما بدأ الحديث عنها. وماذا يمثلون مئة ألف شخص في العالم بأسره؟ فالجماهير التي نتكلم عنها هي أكثر من هذا كميا. كانت الطبقة العمالية شيوعية، لكن كانت تمثل مسالة أخرى.في ألمانيا مابين سنة 1933 و1945 كانت تمثل مسألة أخرى.في ايطاليا سنة 1943 وفي فرنسا كانت مرات غير موجودة. وفي أمريكا لم تكون موجودة على الإطلاق. فالمشكل لا يكمن في الإرادة بل في فهم ما هي الإمكانيات الشيوعية. ومن وجهة نظري هي ان الإمكانيات الشيوعية للجماهير أكثر بكثير من الإمكانيات الشيوعية للطبقة العمالية؛ حينما نظر لها ماركس حتى لا نتكلم عنها اليوم.

هاردت: في هذا الكتاب قلما تحدثنا عن الشيوعية، لكن تطرقنا إلى الكثير من موضوعاتها.اي نقد تقسم العمل، نقد الملكية الخاصة، اقتراح ذاتية جديدة للعمل. بدون جهاز مفاهيمي شيوعي حوفظ على كل العناصر التحليل الشيوعي حاضرة بقوة.

من المقولات الرئيسية للطبقة العمالية هي الوعي الطبقي. هل ممكن الحديث عن الجماهير في ذاتها ولأجلها؟ أي وعي تحمله الجماهير عن نفسها؟

نغري: بالفعل مشكل كبير.عندما نتكلم عن المفهوم التقليدي الشيوعي يعني أن المصالح المادية للطبقة العمالية تدفعها إلى السياسة. فالوعي هو مرن في مادية الطبقة العمالية وفي توسعها السياسي.وهذا الوعي جيء به من الخارج.فالحزب والطليعة القيادية هي من تسيره. فاليوم هذه الصيرورة بدون شك ستنظم ذاتيا.أقول ستنظم وليس بعفوية. لكن ليس هناك خارج في هذه الصيرورة ولا طليعة لتقوم بالانتقال من مستوى المادية القوية إلى تعبير سياسي.

أي نموذج تقترحه لهذا النوع من الحركة ذاتية النمو والتنظيم؟

هاردت: فالتعبئة التي تمت 15 فبراير 2003 ضد الحرب على العراق هو واحد من الأمثلة. لكن ليست منظمة ذاتيا مجردة. فهي ثمرة للشبكات والروابط الحركات المعادية للعولمة والتجربة النضالية.

نغري: يجب الا نسقط في كاريكاتورية التنظيم الذاتي. فهناك الكثير من الأدبيات حول هذا الموضوع خاصة في التيار الفوضوي. هذا جزء من تاريخ قبل الاشتراكية لكن هو أيضا جزء لا يتجزأ من الحركات الايكولوجية. لكن عوض اي خطاب حول التنظيم الذاتي من المهم جدا فهم كيف سقط ازنار في يومين بمدريد. من هذا المجتمع الماد ريدي الذي قرر إسقاطه عندما اكتشف بان خطاب ازنار بدون حقيقة؟ فوحدة مقاومة اللاحقيقة هي تقدم كبير للتنظيم الذاتي.الذي يتكون عبر الرسائل القصيرة المتبادلة بين الناس على سبيل المثال.

مجموعة مكونة من خمس أو عشرة أشخاص يتحركون ويبادرون الى المسيرة ما ان يصلوا إلى نهاية مسارها حتى نجد عشرات الآلاف.

فمثال ازنار هو أكثر أهمية لاسيما بعد بداية القيام بالمظاهرات التي بقيت ثابتة في الانتخابات. من هنا تطرح العلاقة بين الجماهير بالمؤسسات والسلطة ووسائل تدخلها السياسي.

نغري: ليس هناك تناقض.بالنسبة لي كل مرة تريد الجماهير التدخل في المؤسسات يمكنها ذلك. لماذا تحرم نفسها من إصلاحات لا يمكن الالتفاف عليها ومفيدة؟ فهي صيرورة لابد من مواكبتها بدون ربط وجودنا بهذا التطور. هنا ننفتح على وجهة أخرى:هي الرحيل الجماعي.التي

ستقودنا إلى فقدان الإجماع بالمؤسسات؟ فانفتاح التعبئة على المستوى العالمي، النضال من اجل أجور عليا بل الوصول الى اجر عالمي معمم. بتملك قنوات وأرضيات التواصل فهذه هي شروط العيش. لكن هذا لا يعني الاستمرار دائما في تدبير او في علاقة مع الرأسمال. فهذه العلاقة ستسقط يوما ما.فالرحيل الجماعي تحقق بطريقة معاصرة بالإصلاح.

هارت: في هذه النقطة علينا إعادة التفكير في المؤسسات وإعادة تجديدها. والعمل مع هذه المؤسسات القائمة من اجل البحث عن وسيلة لتنظيم كل هذه الهجرات الجماعية بتأسيس مجتمع جديد.

# حوار مشترك مع الفيلسوف ارشيبيكي
# والفيلسوفة سيلا بنحبيب

ترجمة نور الدين علوش- المغرب

CAHIERS PHILOSOPHIQUES n3 / 122 °e trimestre2010

س: مـازال الفلاسـفة السياسـيين يشـيرون إلـى أهميـة إعطـاء الحقـوق للمهاجريـن والأجانـب واللاجئيـن وآخريـن. فـي نفس الوقـت تكتسـح التيارات اليمينيـة الانتخابـات بتوظيفهـا ورقـة المهاجريـن باعتبارهـم يهـددون الأمـن. هـل ممكـن تلبيـة شـروط مجموعـة سياسـية محترمـة مـع الحفـاظ علـى القبـول الشـعبي (او الانتخابـي)؟

ج بنحبيـب: فـي كتاباتـي الحديثـة أحـاول معرفـة اذا كان هنـاك موقـع ممكـن الإقامـة فيـه بيـن فتـح الحـدود مـن جهـة، ومفهـوم السـيادة فـي إطـار الدولـة- الأمـة مـن جهـة أخـرى. فالموقـف الـذي يرتكـز علـى فتـح الحـدود هـو ذلـك الـذي يبـدو لـي أخلاقيـا اكثـر قبـولا لأنـه مـن الصعـب حرمـان النـاس مـن حقهـم الأساسـي فـي السـفر.البعض يتسـائل: اذا لـم تكـن هنـاك طـرق لتلبيـة مطلـب الحـق مـلء مـكان واذا لـم تنكـر حـق السـفر اذن لمـاذا لا تدافـع عـن فتـح الحـدود؟

لـن افعـل هـذا لأننـي مهتمـة كذلـك بحـق تقريـر المصيـر للمجموعـات الديمقراطيـة.

أظـن بـان الديمقراطيـات تتطلـب تقييـدات وليـس حـدودا. فهنـاك اختلاف بينهمـا. فالتقييـدات يمكـن أن تكـون صارمـة كمـا يمكـن أن تكـون مرنـة؛ فهـي بإمكانهـا ان تسـمح للنـاس بالمكـوث فـي الداخـل كمـا انهـا يمكـن ان تجعلهـم فـي الخـارج. والمبـرر للقبـل بتلـك التقييـدات فـي الديمقراطيـة يرجـع إلـى الحاجـة إلـى تقييـدات فـي التمثيـل السياسـي. فلابـد مـن معرفـة مـن المسـئول فـي أي وحـد ديمقراطيـة. مـع ذلـك فتلـك التقييـدات يمكـن تعديلهـا. ليـس هنـاك سـبب لتحديد القيـود عنـد حـدود الـدول. فالمجموعات السياسـية يمكـن لهـا ان تجتمـع او تنتظـم حـول أشـكال مختلفـة. لكـن لتلبيـة شـروط مجموعـة سياسـية مـع الحفـاظ علـى القبـول الشـعبي برمتـه يقتضـي تغيـر مـا اسـميه «التربيـة علـى الوسـاطة» بيـن الالتزامـات الأخلاقيـة ا لعالمية المرتبطـة بحقـوق الإنسـان مـن جهـة ومطلـب حـق تقريـر المصيـر مـن جهـة أخـرى.

فالأمـر يتعلـق بصيـرورة يعبـر فيهـا عـن الإرادة الديمقراطيـة وفـي نفـس الوقـت تفـرض علـى نفسـها إكراهـات ذاتيـة.

ج ارشـيبيكي: سـؤالك يركـز علـى نقطـة مهمـة. أحيانـا يتكـون لـدي انطباع بكـون كل المثقفيـن أصبحـوا كوسـموبوليتيين. لكـن هنـاك هـوة فاصلـة بيـن مـا يفكـر بـه المثقفيـن ويبشـرون بـه وبيـن مـا يحـس بـه النـاس العادييـن. هنـاك فجـوة تتزايـد بيـن النخـب والجماهيـر وخاصـة فيمـا يتعلـق مسـألة إدراك ومعالجـة لازمـة لإشـكالية التعـدد والاختـلاف.

فالكثيـر مـن النـاس ينظـرون إلـى المهاجريـن والأقليـات والمثلييـن.. تهديـدا. فمـا إن ينتشـر معـاداة الأجانـب حتـى يتحمـل المثقفين مسـؤولياتهم بالتمييـز بيـن الأسـباب الوهميـة والأسـباب الحقيقيـة لهـذا الانتشـار حتـى لـو قادهـم الأمـر إلـى الاصطـدام مـع أغلبيـة الشـعب. فالمثقفيـن قامـوا بتحليـل

للأسـباب التـي مـن اجلهـا  فـي بعـض المراحـل تنجـح الأنظمـة التسـلطية لضمـان شـرعيتها بإتبـاع سياسـات معاديـة للأجانـب. بيـن الحربيـن العالميتيـن بينـوا المثقفيـن بأوروبـا سـيادة معـاداة السـامية ومعـاداة الغجـر مـن طـرف أغلبيـة الجماهيـر مرتبطـة كثيـرا بعوامـل بنيويـة مثـل ارتفـاع معـدل البطالـة وارتفـاع الفقـر المدقـع.

فاليـوم بينـوا بـان الشـعور بعـدم الأمـن ليـس ناتجـا عـن الهجـرة بالضـرورة بـل مرتبـط بتحـولات عالمية.

فالأفــراد يتصــورون بــان أعمالهــم ومشــاريع حياتهــم عليهــا الاهتمــام بالعوامـل البعيـدة مـع ان هـذا الأخيـرة لا تراقـب ولا تـرى؛ لكـن هـم أكثـر اسـتعداد للتفاعـل مـع مظهرهـا القريـب ا ي المهاجريـن. اذا تـم اسـتيعاب هــذه الرسـالة سـيكون ممكنـا الانتقـال مـن أجنـدة سياسـية تهتـم بوضـح «حواجـز ضـد المهاجريـن» إلـى «سياسـات لحكومـة عالميـة ديمقراطيـة».

متفـق مـع سيلا بـان فتـح الحـدود هـو موقـف نظـري جيـد لكـن ليـس لــه مــكان فــي الحقيقــة. اود إضافــة ســبب فــي هــذا السـياق اي ان هــذا يطـرح مشـكلة الهجـرة مـن وجهـة نظـر خاصـة؛ بصفـة عامـة مهاجـر مـن الجنـوب يرغـب فـي الدخـول الـى دولـة مـن دول الغـرب. لكـم هـل نحـن متأكديـن بأنـه مـن العـدل  ان يفقـد الجنـوب بعـض كوادرهـم؟ فنظريتـي الكوسـوبوليتية تعظـم ان تكـون الحـدود مقننـة اكثـر منهـا مفتوحـة. نحـن بحاجــة الــى ســلطة عالميــة تنظــم مســالة الهجــرة لصالــح دول الجنــوب والشــمال. فالمنظمــة العالميــة للهجــرة بإدخــال إصلاحــات عليهــا وتوفيــر المــوارد الماليــة والصلاحيــات يمكنهــا ان تلعــب دورا مهمــا فــي تدفــق الهجــرات.

فالـدول الغربيـة ينطلقـون دائمـا مـن فرضيـة دورهـم فـي المسـاهمة فـي تنميـة دول الجنـوب عـن طريـق اسـتيعاب المهاجريـن فـي بلدانهـم. فـي عالـم مثالـي فالأفـراد لهـم الحـق فـي مغـادرة بلدانهـم او الإقامـة فيهـا لكـن هـذا لا يتـم بيـن دول لهـا نفـس المسـتوى الاقتصـادي. فـي الحقيقـة فتدفقـات الهجـرة الآتيـة مـن الاتحـاد الأوروبـي أو أمريـكا قليلـة.

ج سـيلا: اسـمح لـي ان اضيـف نقطـة مهمـة. فجميـع النقاشـات حـول الهجـرة تتخـذ أبعـادا معياريـة وسوسـيو اقتصاديـة. فعلـى المسـتوى السوسـيو اقتصـادي فالهجـرة خاضعـة لمـا نسـميه بعوامـل «الدفـع الجـذب». فالعوامـل دافعـة فـي البدايـة هـي شـروط حيـاة الشـعوب الأصيلـة وعوامـل الجـذب هـي فـرص التـي توفرهـا السـوق العالميـة. هنـاك بنيـات ترابـط اقتصـادي بيـن أمريـكا والمكسـيك، بيـن ايطاليـا وبعـض دول شـمال إفريقيـا، بيـن فرنسـا وبعـض الـدول الإفريقيـة، بيـن اسـبانيا وأمريـكا اللاتينيـة..

فالمنظمـة العالميـة للهجـرة مـع انعـدام فعاليتهـا يمكنهـا ان تسـاهم فـي فهمنـا لهـذا الارتبـاط الاقتصادي.فالهجـرة ينظـر اليهـا باعتبارهـا لعبة يخسـرون فيهـا الأفـراد لكـن فـي الحقيقـة فهـي لعبـة يربـح فيهـا النـاس بصفـة عامـة. هـذا مـا علمـه لنـا الاقتصاديـون.

س: الـدول هـي المكونـات الأساسـية للنظـام العالمـي حتـى لـو كانـت مؤلفـة مـن العديـد مـن القوميـات المختلفـة.

التـي تكـون السـب للحـروب الأهليـة والحـروب بيـن الـدول. ألا نسـاهم بتنظيـم جديـد للمجموعـات السياسـية فـي الحـد مـن العنـف؟ مـا هـي أشـكال مؤسسـاتية التـي يمكـن النظـر فيهـا وتأملهـا؟

ج سيلا: يمكن معالجة المشكلة المطروحة كذلك باستحضار التمييز الفلسفي بين الاثنوس(الاثنية) والديموس(الشعب). في صيرورة تكوين الدول الأوروبية تم تعبئة الاثنوس والديموس بطرق مختلفة. هناك نماذج مختلفة: من جهة أمثلة «الأمم المواطنية» كفرنسا وأمريكا حيث ان الديموس نتاج بدون ان يكون متماهيا مع المجموعة القومية الموجودة. ومن جهة أخرى ألمانيا واليابان أو نسبيا ايطاليا هي «امم قومية» اي امم حيث صيرورة تكوين الدولة الأمة ركزت أساسا على مفهوم الاثنوس.

فهذا النموذج الأخير دائما ذا بعد صراعي. فهناك دائما توترات بين النموذج الديمقراطي او الجمهوري للديموس و النموذج القومي للاثنوس. ولم تكن هذه المسالة هادئة على الدوام لكن بالأحرى خلاف دائم في طريقة تشكيل الهويات الجمعية. لكن الصعوبات نشأت بعد نهاية الحرب العالمية الأولى مع انهيار الإمبراطوريات النمساوية المجرية والعثمانية والروسية الذي خلف دول قومية صغيرة متجاورة جغرافيا. فالنموذج الدولة- الأمة الأوروبي لم ينجح كثيرا في تلك البلدان.

العراق نموذج واضح لهذه الصيرورة. كما مشار إلى ذلك في بعض خرائط الجغرافيين والجنرالات الانجليز با العراق يتكون من 3 ولايات كانت تابعة للعثمانيين: الموصل وبغداد والبصرة. ومن ثم التأسيس لدولة -امة على الطراز الاروبي. فالنموذج الدولة -الأمة ينجح أحيانا لكن مرات ومرات يفشل بل ويخلق مشاكل عدم الاستقرار خاصة في الشرق الأوسط واسيا الوسطى. هل من طريقة أخرى لتنظيم المجموعات السياسية للحد من العنف؟ اظن بان نمادج الحكم الذاتي الثقافي في بلدان اسبانيا وكندا يمكن ان تلعب دورا في ذلك. فنجاحهم الى حد كبير يتطلب

شـيئين: اولا المسـتوى الاقتصـادي العالـي يمكـن ان يكـون مشـابها لمـا هـو موجـود فـي باقـي البلـدان. اشـير الـى هـذه النقطـة لان الحـركات الانفصاليـة القوميـة تطالـب بعدالـة سوسـيو اقتصاديـة للأقليـات المهشـمة. حتـى إقليـم كيبـك كان لـه مسـتوى اقتصـادي متدنـي بالمقارنـة مـع باقـي أقاليـم كنـدا. واليـوم تعتبـر كتالونيـا مـن الأقاليـم الغنيـة باسـبانيا. فهنـاك ترابـط بيـن حـق تقريـر المصيـر باعتبـاره وسـيلة للحـد مـن الفـوارق الكبيـرة والدائمـة والمسـاواة السوسـيو اقتصاديـة.

ثانيـا: اظـن انـه كلمـا لـم تتوفـر أجـواء مؤسسـاتية مـن شـانها تجسـيد مشـاريع تقريـر المصيـر الثقافـي كلمـا فشـلت هـذه الأخيـرة. المقصـود مـنّ أجـواء مؤسسـاتية» هـي اننـا بحاجـة الـى مؤسسـات ذات مسـتوى عالـي تضمـن حقـوق الإنسـان والشـفافية والمسـؤولية. فاظـن ان سـبب نجـاح اقليك كيبـك فيرجـع أساسـا إلـى الديمقراطيـة الكنديـة. بنفـس الطريقـة فكاتالونيـا لـم تنشـق عـن اسـبانيا بسـبب مشـروع التوحيـد الاروبـي الـذي قـدم مظلـة دسـتورية.

وهـذا عكـس مـا نـراه فـي العـراق وليـس أيضـا مـا نـراه عنـد الأكـراد فـي جنـوب تركيـا. عندمـا يظهـر حـل مـا يجـب التحـرك علـى مسـتويين: فـي نفـس الوقـت علـى مسـتوى مطالـب المجموعـات الثقافيـة وفـي نفـس الوقـت المسـتوى العالمـي لضمانـات وبنيـات عبـر وطنيـة. اذا قربنـا فقـط الدولـة - الأمـة بمطالـب المجموعـات الثقافيـة

فانت تخلق وضعيات استقرار مثلا لبنان على سبيل المثال.

لكـن السـماح بحـق تقريـر المصيـر الثقافـي وبادماجـه فـي بنيـات عبـر وطنيـة نمـدد حيـاة هـذه الـدول.

ج ارشـيبيغي: للدولـة اللبراليـة الكثيـر مـن الفـرص لاسـتقبال بنجـاح مختلـف القوميـات والأقليـات بواسـطة سياسـيات داخليـة وعالميـة ذكرتهـا سـيلا بنحبيـب. فاسـبانيا وكنـدا حافـظ علـى الوحـدة الترابيـة بسـبب قيمهمـا الديمقراطيـة ومنحهمـا للحكـم الذاتـي. فعلـى عكـس ذلـك نقـص الديمقراطيـة فـي يوغسـلافيا والاتحاد السـوفييتي سـبب حربـا أهليـة وانهيـار للدولـة وحدودا جديـدة. فالنتيجـة كانـت كارثيـة بامتيـاز لان الصـرب والـروس الـذي كانـون يشـكلون الأغلبيـة سـابقا أصبحـوا فـي دولهـم الجديـدة مجـرد أقليـات مهمشـة.

اليـوم لا يمكننـا اعتبـار عناصـر الأقليـات يعيشـون قربـا جغرافيـا. مـن الصعـب جـدا عـزل فضـاء جغرافـي الـذي فيـه مجموعـة اثنيـة سـيكون بامكانهـا ان تنتظـم وتجتمـع. فالهجـرة عالميـا والتطـور الديمغرافـي نشـأت مجموعـات سياسـية غيـر متجانسـة اثنيا.فالأتـراك بألمانيـا والرومـان بايطاليـا مشـتتين علـى مسـاحة واسـعة جـدا

ولا يمكـن معالجـة حقوقهـم الثقافيـة مـن طـرف سـلط جهويـة او محليـة. ولا اظـن علـى عكـس مـا يعتقـده بعـض منظـري التعدديـة الثقافيـة بإمكاننـا تأسـيس اختـلاف نظـري بيـن المجموعـات الموجـودة دائمـا هنـا وبيـن المجموعـات التـي اسـتقرت حديثـا عـن طريـق الهجـرة. اعتقـد أن كل مجموعـة قديمـة او جـد يـدة تعيـش فـي نفـس المـكان تسـتحق نفـس الحقـوق. مـن الرهانـات الكبـرى لعصرنـا سـتكون النجـاح فـي تكريـس وجهدنـا للمجموعـات السياسـية لتـي لـم تسـتقر فـي مـكان محـدد. فمـا يجـب فعلـه ليـس مـن السـهل قولـه. انـا متفـق مـع فكـرة الحكايـة دوليـة لهـذه الاقليـات لكـن لنتذكـر ان هـذه الحمايـة لـم تكـن فعالـة فـي الماضـي. فـي نهايـة الحـرب العالميـة الاولـى المجتمـع الدولـي تـم إنشـاؤه للدفـاع عـن الأقليـات فـي جميـع الـدول الجديـدة. لكـن فـي الحقيقـة

عمل على مأسسة دولة الاقلية السياسية للاقليات. فاذا ما طلبت اية اقلية حماية دولي فلان حقوقها في الدولة التي تنحدرمنها منتهكة.

نحن نرى الان فعالية مؤسسات الاتحاد الاروبي للدفاع عن حقوق الاقليات وهذا مايبرهن على اهمية المراقبة والوزن الدولي. لكن لابد من تغير جذري لطبيعة الدولة..فالدول عليها ان تقبل بتداخل الكفاءات لتلبية حاجت الاقليات. منذ 30 سنة خلت تكلم هيدلي بيل عن مخاطر ما سيميه «بعصر وسيط جديد»

لكن هناك الكثير من المزايا لتشجيع نشر السيادة المتركزة عندا لدولة الى عدد كبير من لاعبين جدد.

س: الدول دائما مرتبطة كثيرا بمفهوم السيادة في سيناريو الذي يذكرنا بالاتفاقية السياسية وستقاليا.

لكن حقيقة كيف يمكن تعريف السيادة اليوم؟ في اي اتجاهات تتطور؟ وكيف ستؤثر هذه التطورات على وظيفة الدول؟

ج سيلا: يبدون ان الكثير من الامور تغيرت في السبعين سنة الماضية منذ انشاء منظمة الامم المتحدة.

تحت وقعنا في فخ مباده وتوجهات متناقضة في قلب المجتمع الدولي. من جهة ملتزمون بحقوق الانسان ومن جهة اخرى مستمرون في التفكير السيادة من منظور اتفاقية وستفاليا على انها اساس الامتحان الشرعي للعنف. اليوم ليست هناك دولة بمعزل عن التحالفات الدولية العسكرية. يتعلق الأمر اساس بصيرورة النفي الذاتي من جهة الدول

اكثـر مـن التـزام ذاتـي. لـن تتمكـن الـدول مـن الاسـتمرار بـدون الدخـول فـي تحالفـات عسـكرية.

احـاول التفريـق بيـن القـدرات العسـكرية للـدول و قوتهـا البوليسـية.. ايـة دولـة عسـكرية لايمكنهـا ان تعيـش معزولـة. فهنـاك درجـة مهمـة مـن التفـاوض والارتبـاط فـي مـا يخـص التحالفـات العسـكرية. حينمـا نتحـدث عـن دول تحتكـر اسـتعمال وسـائل القهـر فنتحـدث عـن بالفعـل عـن قـوة الشـرطة- السـلطة داخـل الحـدود. لكـن مـن اجـل تغييـر تجـارة المخـدرات والجريمـة الدوليـة فقـوة البوليـس هـي نفسـها اصبحـت نـوع مـا ظاهـرة عالميـة وعبـر وطنيـة. بـكل بداهـة هنـاك نفـاق بيـن أشـكال الحاليـة للترابطـات المؤسسـاتية حتـى علـى المسـتويين العسـكري والبوليسـي ومفهـوم السـيادة. بتعبيـر اسـتيفان كراسـنر لـم تكـن السـيادة قـط مـا يقولـون انهـا هـي. مايجـب علينـا فعلـه فهـم التناقضـات التـي تنشـا بيـن الـدول فـي مابينهـا وتجعلهـا اكثـر خضوعـا لبنيـات دوليـة. مـع رغبتنـا فـي ممارسـة اسـتقلاليتها داخـل هـذه المنظمـات. مـن المهـم فهـم لمـاذا الـدول تقبـل بتحالفـات عسـكرية وشـراكات اقتصاديـة. فهـي تنطلـق مـن مصالحهـا وليـس مـن المعاييـر الكوسـمبوليتية. لكـن الـدول اطلقـت ديناميـة تتجاوزهـا كثيـرا. انـا مـع تزايـد سـلط بنيـات التدبيـر العالمـي. يبـدو لـي فـي هـذا الوقـت ان هنـاك بنيـات ادارة عالميـة علـى المسـتويات الاقتصاديـة والإعلاميـة والعسـكرية لكـن ليـس هنـاك بنيـة لإدارة عبـر وطنيـة او كوسـمبوليتية. وهـذا نقطـة ممكـن الاتفـاق عليها.لابـد مـن الذهـاب لحـل هـذه التناقضـات والتأسـيس اكثـر لمعاييـر وبنيـات وقواعـد للترابـط.

ج ارشـيبيكي» فانا متفـق مع فكرة ان السـيادة يمكن اعتبارهـا اتفاق منظم حتـى لـو اي اتفـاق منظـم كان لصالـح السـيادة الخارجيـة اكثـر مـن السـيادة

الداخليـة. بالفعـل فالـدول بامكانهـا ممارسـة وسـائل القهـر بـدون اكراهـات داخـل حدودهـا اكثـر مـن الخـارج. فـلا يـوم لا توجـد الا دولـة واحـدة قـادرة علـى اسـتعمال وسـائل القهـر بـدون اسشـارة الاخريـن: امريـكا. امـا الباقـي فـلا يمكنـه اعـلان الحـرب دون استشـارة الحلفـاء والـدول المجـاورة.

مـع مثـل هـذا السـيناريو الدولـي غيـر المتـوازن فمقولـة السـيادة تبـدو اكثـر فاكثـر فارغـة. فاقترحـت تعويضهـا «بالدسـتورانية العالميـة». اطلـب اذا ممكـن ان تعمـم حالـة التـي تكـون فيهـا الكثيـر مـن المراقبـة والـوزن الدولـي لمنـع الـدول مـن خـوض حـروب مـن طـرف واحـد وبـدون اخـذ موافقـة مناسـبة.

مـن اجـل تحقيـق هـذا لابـد مـن ان تصبـح الـدول ذوات خاضعـة للقانـون ومحترمـة لـه وحتـى لـو انعدمـت وسـائل القهـر بفـرض تطبيـق المعاييـر العالميـة. هـذا تـم تجريبـه سـابقا فـي بعـض الحـالات المهمة.مـن بيـن الحـالات نجـد الاتحـاد الاروبي:فالـدول الاروبيـة حريصـة علـى المشـاورت والمفاوضـات لتجنـب العنـف سـبيلا لحـل الخلافـات. انـا اقتـرح ان تلـك الإجـراءات والطـرق العمـل مسـتعملة كذلـك عـل المسـتوى العالمـي. فمنظمة الامـم المتحـدة تتوفـر علـى الكثيـر مـن المؤسسـات التـي مـن شـانها خدمـة هـذا الهـدف. علـى سـبيل المثـال المحكمـة الدوليـة للعدالـة: مـن المفـروض انهـا تحـل المشـاكل بيـن الـدول عـن طريـق القانـون الدولـي عـوض الحـل العسـكري لكنهـا فـي الحقيقـة غيـر ذلـك. لان الـدول بمافيهـا الديمقراطيـة ليسـت مسـتعدة للخضـوع لهـا.

بـلا شـك هـل مـن الامـر الجيـد ان تؤسـس الـدول سـلوكياتها علـى بعـض المعاييـر الأخلاقيـة لكـن مـن المهـم كذلـك ان تصبـح الـدول خاضعـة للقانـون. مـن الصعـب تفسـير لمـاذا علـى الـدول الاسـتجابة لبعـض الالتزامات

الأخلاقيـة اذا لـم يكـن الامـر واضـح اولا سـؤال معرفـة ماهـي المؤسسـات التـي ترفـض هـذه الالتزامـات ومـا هـي المحاكـم التـي تؤولهـا. لهـذا السـبب يجـب علـى الكوسـومبولية الأخلاقيـة فهمهـا أولا ككوسـمبوليتية مؤسسـاتية.

س: انتمـا مـن منظـري الكوسـمبوليتية. لكـن اختـلاف قليـل بينكمـا فـي التبريـر الأخلاقـي لمشـاريعكما الكسـموبليتية. فهـل الأمـر يتعلـق بمشـروع ثقافـي مـن خلالـه تعالـج المشـاكل ويعـاد تشـكيل تصوراتهـم الجمعيـة او مشـروع سياسـي يتـرك جانبـا المسـائل الأخلاقيـة؟

ج سـيلا: اود إدخـال مقولـة ثالتـة بيـن مقولـة أخلاقيـة ومقولـة ثقافيـة: المقولـة القانونيـة. بالفعـل الكوسـمبوبتية شـقت طريقهـا نحـو المؤسسـات القانونيـة والتطـور الكبيـر للقانـون الدولـي فهـذا امـر لا يمكـن انـكاره. هنـا اريـد التمييـز مفهـوم الكوسـمبوليتي القانونيـة بيـن مظهـره الثقافـي ومظهـره الأخلاقـي. فالكوسـموبوليتية الأخلاقيـة تعنـي انهـا شـكل عالمـي يعتبـر اي انسـان جديـر بالاحتـرام والاهتمـام. انـا متفـق مـع هـذا. هنـاك نقـاش اخـر فـي الفكـر المعاصـر يرتكـز عـل التسـاؤل عـن اذا كانـت الكوسـمبوليتة الاخلاقيـة تعنـي ان تمتيـع حقـوق الأجانـب البعيديـن امتيـازات علـى حسـاب المجموعـات الموجـودة دائمـا.- هـذه النقـاش بداتـه مارتـا نسوسـبوم حـول الوطنيـة. لا اعتبـر الانطـلاق مـن شـبكة تقييـم عـل أسـاس انهـا ضروريـة فـي فهمـي للكوسـمبوليتية.

لاراى بـدا مـن هـذا الالتـزام النوعـي. بهـذا المعنـى لا اعتـرف فـي سـياق نظـرة مرتـا للكوسـمبوليتة باننـا نسـتلهم نظريـات الرواقييـن اكثـر من مشـروع كانـط. فمرجعيتـي الفكريـة ترتكـز علـى مشـرع السـلام الدائـم لكانـط باعتبـاره اطـار قانونـي ومؤسسـاتي وصيـرورة سياسـية.

الكوسموبوليتية الثقافية التي اصبحت الان رائجة تعتمد على تعدد الثقافات المختلفة داخل الدولة المفروض انها مزيج من الاعراق والقوميات. ليس لدي اي مشكل مع هذا التصور لكن لا يكفي لفهم مشروع كوسمبوليتي اكثر مؤسساتية. بالنسبة لي فالكوسمبوليتية بدات عندما نظر لها كانط بمصطلحات مطالب عبر حدودية التي نحافظ عليها عن طريق مجتمع مدني عالمي لجميع الإنسانية. لكن هذا لا يبدو كافيا: لدينا معاهدات وإعلانات عالمية. ما ينقصنا البنيات السياسية التي بامكانها دعم هذا الكوسمبوليتية القانونية. الأسئلة المطروحة من جنا بكم لا يمكن معاجلتها الا من طرف الدول باعتبارهم دائما الوحدات السياسية النشيطة. لابد من تصور مؤسسات سياسية مناسبة للتطور المذهل للنظام القانوني العالمي سواء على مستوى حقوق الانسان وما نسميه بقوانين المعاملات المالية. هذا هو طابعا المزدوج الذاتي لكنه حاضر في سياق مشروع الكوسبوليتية. في أبحاثي الحالية اركز على العلاقة بين حقوق الانسان والمعاملات المالية. وا فكرفي مفارقة الرأسمالية الجديدة كانفتاح ممكن على نوع جديد من الكوسمبوليتية.

ج ارشيبيكي: في الظرفية التاريخية الحالية فمشروع الكوسمبوليتية قوي جد ا بما يجب ايضا يكون لنا الوعي بالمخاطر التي يحملها. فالخطر الكبير هو ان توظفه الدول الغربية لفرض منظورها الحضاري على باقي دول العالم. فالغرب اليوم هو اكثر قوة على الصعيد الاقتصادي والسياسي والثقافي بل و العسكري. واخاف من تحوير بعض مبادئ كوسموبليتية من طرف الغرب لفرض ارادته عل العالم بالقوة وليس بالإقناع.

فالأصول الفكرية للديمقراطية للكوسمبولييتة تجد مرتكز ها في

المشـروع السـلام الدائـم لكانـط.و مختلـف مشـاريع السـلام التـي ازدهـرت فـي عصـر الأنوار.فـي إطـار هـذه المشـاريع كان كانـط أكثـر شـجاعة لتصـور نظـام قانونـي مؤسـس علـى ثـلاث مسـتويات: القانـون داخـل الدولـة، القانـون العالمـي، القانـون الكوسـمبوليتي.

حيـث عبـر كانـط عـن عـدم رغبتـه فـي تاسـيس دولـة عالميـة. فالـدول ستسـتمر فـي اختلافهـا مـع قوانيـن داخليـة دسـتورية لكـن فـي نفـس الوقـت يشـير الـى ضـرورة ادخـال فضـاء جديـد للقانـون - القانـون الكسـمبوليتي

وهــذا يقتضــي لــن يســمح للــدول بممارســة مـا يحلـو لهـا داخــل حدودهـا. بالعمـل عـل ادخـال بعـض اكراهـات علـى السـيادة الداخليـة. علينـا الاسـتفادة مــن هــذا الطـرح العظيـم.

ج سيلا: نحن الى حد ما على هذا الطريق منذ 1948.

ج ارشـيبيك: نعـم منـذ الاعـلان العالـي لحقـوق الانسـان تـم القبـول بهـذا المبـدا. لكنـه لـم يطبـق دائمـا. اليـوم علينـا ان ندفـع اكثـر فـي اتجـاه تطبيقه. فالمحكمـة الجنائيـة الدوليـة تمثـل الـى حدمـا تطـور القانـون الكوسـمبوليت الكانطـي. مـع انهـا تـم ارجاعاها سـهلة بفضـل طريقـة تقليديـة جـدا بمعاملة كل دولـة عـل حـدة ادوارهـا وكفـاءات تتناسـب مـع مايسـميه كانـط القانـون الكوسـمبوليتي. علينـا الاسـتمرار فـي نفـس المسـار.

نفـس الادوات يمكـن اسـتعمالها خـارج القانـون الجنائـي الكوسـمبوليتي. لناخـذ حالـة التزامـات المركـز عليهـا مـن طـرف اصحـاب الكوسـمبوليتية الأخلاقيـة. التـي عليهـا ان تقـرر اذا مـا كان بعـض الاشـخاص هـم فـي امـس الحاجـة إلـى مسـاعدة اقتصاديـة؟ وعليهـا ان تقـرر مـن يتحمـل مسـؤولية

الواجبات المرتبطة بالحقوق الكوسمبوليتية؟ في قلب الكوسمبوليتة الأخلاقية يفترض دائما ان الدولة هي المسئولة.التي عليها الى حدما ان تستجيب لالتزاماتها الجديدة. فالكوسموبوليتية المؤسساتية تحاول ان تربط الالتزام الكوسموبليتي مع مبادئ الديمقراطية. بعبارة اخرى من المهم اشراك الناس حول طبيعة الحقوق والالتزامات السياسية.

هذا من خلال دعم المؤسسات الدولية الموجودة منطلقين من منظمة الأمم المتحدة لكن بتاسيس منظمات اخرى. على سبيل المثال مشروع الديمقراطية الكوسمبولتية يعطي دورا كبيرا لفكرة برلمان عالمي.

حتى لو تمتع بسلط محدودة فاي برلمان يمكن ان تلتقي فيه الشعوب للتشاور وتقديم الاقتراحات لمعايير كوسموبوليتية.

س: تعطون أدوارا مختلفة للدول في ضمان الحقوق الاساسية الإنسان. من هي ميتاالمؤسسة التي يجب ان توفر للناس انتمائهم السياسي.؟

ج سيلا: لا اظن باننا بحاجة الى ميتا مؤسسسة لكننا الان لدينا الفصل 15 من الاعلان العالمي لحقوق الانسان الذي ينص على ان لكل انسان الحق في المواطنة وهذه الأخيرة لا يمكن إلغائها عبثا. نحن في غنى عن ضمانات مكملة. عندما ننظر عن قرب الى بنية اية ديمقراطية ليرالية فتلك الحقوق مستعملة بمستويات مختلفة واحد المستويات الأساسية التي يمكن استعمال الحقوق يجب ممارسته داخل المجموعات المحلية. ها نوع من التجاور المتضاد بين الدول والحق في قانون الذي نضله احيانا:

ممارسة الحقوق تم في اطار جمعيات مكونة للدولة. فالامر يتعلق بنوع من التناقض الهام بالنسبة لمسالة الانتماء. في القوانين الدولية

القابلة للتنفيذ فالمواطنة لم يتم تقنينها الى حد كبير. لابد من بد فالدول هي التي تخول الجنسية وجواز المرور. لناخذ حالة امستردام حيث بعد 5 سنوات من اقامتك بها تصبح مواطنا. لو كنت مغربيا اوتركيا بعد 5 سنوات ستستفيد من الحقوق السياسية بكاملها. لكن المواطنة الوطنية لن تضمنها لك الدولة الهولندية. باعتبارنا ديمقراطيين وكوسمبوليبتن علينا التفكير في إمكانية التوفر ليس فقط على مؤسسات الدولة بل وعلى مجموعات منظمة ذاتيا بامكانها منح حقوق الانتماء القوية بما فيه جواز المرور. فالنقاش حول الهجرة لا يجب ان يختزل فقط في الحق في الولوج الى الدولة لكن يجب ايضا ان يرتكز على امكانية ان المواطنة تكسبها بمجرد الدخول اليها.

حينما يذهبون الناس الى مكان ما ويعيشون فيه لمدة ماهو قانونهم الحصول عل حقوقهم؟ هناك ازدواجية لدي تفكير حنا ارنت في الحق في الحصول على حقوق: فهي تحدده مع الانتمائ الوطني المقترن بالتمتع بالحماية لكن لها رؤية نشيطة للحق في الحصول على الحقوق بادماج كامل ولكن لا يتعلق فقط بالدخول الى المجموعة السياسية. فما نراه اليوم اكثر فاكثر فالحق في الحصول على الحقوق يمارس فقط على المستوى المحلي فقط.

هناك تطور مهم يجري الان بامريكا حيث نجد عشرة ملايين مهاجر غير شرعي لكن بدون اوراق. بعض المدن مثل مدينتي نيو هافن بدأت بمعالجة هذا المشكل. لماذا؟ لانه عندما يقع للمهاجر حادثة ويذهب الى المستشفى وعندما يريد تأسيس مقاولة وعندما يريد اطفاله الدخول الى المدرسة وعندما يريد ان يفتح حسابا بنكيا. فهو يعيش في البلدية التي يقطن بها وبين

افـراد مجموعتـه السياسـية. هكـذا فبطاقـة الهويـة تمنـح لـه الحالـة المدنيـة. فهـم جـزء مـن المجتمـع المدنـي. فهـم ليـس لهـم انتمـاء سياسـي لكـن هـم جـزء مـن المجتمـع المدنـي وبـل يمارسـون حقوقهـم السياسـية. انـا متحمسـة للحركـة المدافعـة عـن مفهـوم «انفصـام القوانيـن». فهـذه الطريقـة لصالـح تجمعـات المجتمـع المدنـي لحمايـة المهاجريـن والعمـال بـدون اوراق لانـك حتـى تقـف معهـم لابـد مـن إعطائهـم الأوراق لحمايتهـم. فهـذا تطـور صراعـي لكنـه مهـم فـي الصـراع مـن اجـل الحـق فـي الحصـول علـى الحقـوق.

ج ارشـيبكي: كانـط يريـد مـن مصطـح «القانـون الكوسـمبوليتي»: الحـق فـي الضيافـة كان يفكـر فـي حـق الاوربييـن فـي السـفر خـارج بلدانهـم. فهـذا عصـر الاكتشـافات والغـزوات الاروبيـة لمختلـف قـارات العالـم وكانـط علـى غـرار مفكـري الأنـوار ناهـض الأشـكال الاسـتعمارية العنيفـة اعتقـادا منـه بفضائـل بعـض العلاقـات التجاريـة والاجتماعيـة للطرفيـن معـا. فاليـوم الوضـع مقلـوب جـدا. فـلا أحـد يحتـج علـى سـفر الغربييـن الـى باقـي دول العالـم لانهـم ياتـون بالعملـة الصعبـة. فالـدول المتخلفـة تعمـل بـكل مـا فـي جهدهـا لاسـتقطاب السـياح والشـركات المتعـددة الجنسـيات. مـع ذلـك الحـق فـي الضيافـة هـو ايضـا فـي الاتجـاه الاخـر حـق الشـعوب الجنـوب فـي السـفر والعمـل والإقامـة بالـدول الغربيـة. وكمـا أشـار الـى ذلـك كنـط فـلا يمكننـا ا ن نسـمح للـدول لوحدهـا سـلطة تنظيـم دخـول المهاجريـن الـى بلدانهـا كمـا هـو الحـال اليـوم.

دعنـى نعتبـر حالـة اللاجئيـن. اذا افترضانـا وجـود دولـة محاذيـة لدولة غير مسـتقرة وهـذه الأخيـرة بمقتـى اتفاقيـة جنيـف للاجئيـن عليهـا توفيـر المـلاذ الامـن لـكل للاجئيـن. و لـم تكن لهـا المـوارد لدولة ما لتحمـل العبء مـع باقي دول المجتمـع الدولـي. هنـا سـتتزايد المشـاكل للـدول المسـتقبلة للاجئيـن:

بإفريقيا والشرق الأوسط فاللاجئين لهم تكلفة اقتصادية ويمثلون تهديدا للدول المستقبلة. اظن على المجتمع الدولي توفير الوسائل لمعالجة الحالة الاستعجالية للاجئين بطريقة اكثر توازنا وخاصة بتوفير الشروط الجيدة لعودتم الى منازلهم بدون مخاطر.

اظن تحت يافطة القانون الكوسموبوليتي من الضروري للمنظمات الدولية ان تكون لها امكانية منح بعض الحقوق للاجئين. فالمفوضية العليا للاجئين التابعة للامم المتحدة عليها ان تسلم لعشرة مريين تقريبا لاجئ جواز مرورهم تحت حمايتها. فاذا ادخلت هذه التعديلات فاحد مميزات الدولة الفيبرية القرار في تحديد من له الحق في الدخول والخروج من البلد ستتم لتساؤل عنها من جديد.

فانا واعي بمخاطر اعطاء مسؤوليات مكملة لمؤسسات لاتقدر على الاجابة عنها. فاي دولة عليها ان ستقبل عدد من اللاجئين ستكون اكثر سعادة من تعاونها ونقل مسؤوليتها الى الأمم المتحدة.

فما يجعل من اللاجئين حالة دالة هو كونهم غير مرغوب فيهم وهم دائما غير شرعيون. لكن اذا اردنا بالفعل تطبيق الفكرة الأولى في الصفحة الأولى من كتاب سيلا بنحبيب «حقوق الآخرين» كل كائن إنساني شرعي. فلابد من التفكير في اجتهادات قانونية لاجراة هذه الفكرة. واظن بان القانون الكوسمبويتي سيساهم لا محالة في ايجاد حلول لهذه المشاكل.

س: هل يمكن تعليق حقوق الانسان في بعض الحالات الاستثنائية؟

ج ارشيبيكي: الحوادث الإرهابية تم تضخيمها اكثر من اللازم في امريكا وفي باقي دول العالم. فاليوم اصبح الإرهاب اكبر مشكلا امنيا لا

يمكن ان نقارن الحوادث الإرهابية بما يجري من الحروب والأمراض الممكن شفاؤها او مع حوادث السير. بكل البساطة فالارهاب لا يبرر شرعنة دولة الاستثناء.

لكن افهم الرهان النظري المتضمن في سؤالكم. وفي دفعة احدة افتخر بالايطاليين سيزار بيكاريا وبييترو فيري الذين ناقشوا الاستعمالات الاروبية منذ اكثرمن قرنين. هل يمكن تبرير التعذيب أو انتهاكات اخرى لحقوق الانسان تحت مسمى حالة الاستثناء؟ جوابي هو: لسنا بحاجة الى تعليق القوانين لكن هناك قناعة قوية بان رفع القوانين هو ضروري لحمية المصالح الحيوية للمجموعات السياسية. بامكاننا اللجوء الى ذلك شرط ان يتم ذلك في اطار عمومي وان يتحمل المسؤول عن ذلك العواقب المحكمة الدولية. دولة الاستثناء لا تتطلب إعادة كتابة قواعد اللعبة لكن فقط ابطالها ومواجهة العواقب.

فكل من ينتهك حقوق الإنسان يحرص على سريته ويحاول بكل قوة ان يتفادى تحمل النتائج.

ج سيلا: انا متفق مع فكرة خطاب الحرب العالمية ضد الإرهاب وتحول بعض الدول الى دول امنية بسبب تهديد ارهابي مفترض فهذا من اجل تقوية سلطة الدولة لا غير. هذا لا يعني بان ليست هناك امكانية للتعرض لعمل ارهابي في المستقبل لكن انا مع من يقول بان الحرب العالمية ضد الإرهاب هي نسخة جديدة من الحرب الباردة.

فيما يخص ممارسة التعذيب هناك حجتين: الحجة الأولى برغماتية بامتياز: التعذيب باعتباره الية لمواجه الرعب لا يؤدي الى إنتاج معلومات مناسبة ودالة. فالكثير من رجال القانون يعتبرون المعلومات المستقاة

مـن التعذيـب هـي اقـل مصداقيـة علـى مـا يبـدو. ونحـن نعـرف مـا ردده فوكـو بـان التعذيـب وسـيلة لجعـل الحقيقـة كانهـا ظهـرت للتـو معرفيـا اكثـر منهـا ابسـتمولوجيا. فالكثيـر مـن المفكريـن الأمريكييـن وعلـى رأسـهم ألان درشـويتز يقترحـون تجـارب فكريـة يطرحهـا هـذا السـؤال «هـل تمكنـت الدولة مـن الحصـول علـى معلومـة بخصـوص عمـل إرهابـي عـن طريـق التعذيـب؟ فـأرى هـذا نـوع مـن الخـداع اخلاقـي وتبريـر اخلاقـي لشـيء لا يمكـن تبريـره إطلاقـا. فـدو رالتعذيـب هـو رمـزي بامتيـاز فـي السـياق الـذي يعطيـه لـه اميـل دوركايـم»

فالمجموعـة السياسـية هـي التـي تعيـد تأكيـد سـلطتها باعتبارهـا جسـما سياسـيا على جسـد المجـرم او علـى الأشـخاص المتهميـن بالجريمـة بتعذيبهم. هنـاك علاقـة بيـن الرعـب والتعذيـب: الدولـة تجيـب عـن الرعـب بالتعذيـب ليـس لان التعذيـب يحطـم الرعـب – فـي الحقيقـة فهـو يضاعفـه.

بـل لانـه يعيـد للدولـة تاكيـد مـن جديـد انهـا كيـان رمـزي. لا أرى هنـا اي تبريـر أخلاقـي أو برغماتـي.

فمـا يقلقنـي اليـوم هـو اسـتحضار مفاهيـم كارل شـميت فـي هـذه النقطة حتـى لـو كانـت اكثر شـعبية.

بالنسـبة لـي فالفكـرة المضمونـة لمفاهيـم مثـل دولـة الاسـتثناء هـي فـي الأخيـر قناعـة ان الديمقراطيـة الليبراليـة تعتمـد عـل العنـف. فهـذا نقـاش مهـم دام لمـدة طويلـة. فعلـا لاقـل اتسـمت أعمـال شـميت بالوضـوح والصراحـة حيـث اعلـن ان سـلطة الدولـة الحديثـة هـي كانـت دائمـا سـلطة لاهوتيـة. لكـن أظـن كذلـك فـي جـزء كبيـر مـن اليسـار يكـن حقـدا دفينـا لمؤسسـات الديمقراطيـة اللبراليـة واعتقـادا كبيـرا بـلا شـرعية دولـة القانـون.

لهـذا نجـد الإعجـاب الكبيـر بدولـة الاسـتثناء وهـذا التعاطـف مها يشـكل اشـكالا كبيـرا.

س: واخيرا كيف شكلت مسيرتك الشخصية قيمك الكوسمبوليتية؟

ج سـيلا: طبعـا للإجابـة علـى هـذا السـؤال يقتضـي صفحـات كثيـرة لكـن للإيجـاز فالأمـر يرجـع الـى جـذوري عائلتـي. فعائلتـي سـمح لهـا بالدخـول إلى أراضـي الإمبراطوريـة العثمانيـة أيـام التفتيـش الاسـباني واسـتقرينا بصالونيـك واسـطنبول وغاليبولـي. فانـا دائمـا كنـت واعيـة بسـخرية التاريـخ الاوروبـي. فاسـبانيا باكتشـافها لامريـكا كانـت اول مـن بـدا فـي التفتيـش الدينـي فاضطـر اليهـود الـى مغادرتهـا واسـتقبلهم المسـلمين بحفـاوة فـي بلدانهـم. اذن فتاريـخ عائلتيـي يرجـع الـى 500 سـنة بتركيـا. فهـذا تاريـخ طويـل. لكـن كنـا دائمـا واعـون بمـن نحـن. فأظـن انـه مـن اتـي مـن هـذا السـياق وكبـر فـي محيـط متعـدد اربـع لغـات فانـت لاشـك سـتكون فـي منحـى فكـري لنـوع العلاقـة بيـن الثقافـة والحقيقـة الاجتماعيـة وان تكـون مهتمـا كثيـرا بحقـوق الشـعوب.

ج رشـيبيك: أخـاف الا ارجـع الـى تاريـخ عائلتنـا العريقـة كمـا يفعـل الكثير مـن الايطالييـن. فأعيـش فـي محيـط قطـره كيلومتـر عـن مـكان ولادتـي.. فجـذوري ترجـع الـى رومـا. ومـا راغـب بـه عـن يتمكـن أطفالـي مـن العيـش قـرب منزلـي لأراهـم مـرة واحـدة علـى الأقـل فـي الأسـبوع. فـي سـنوات السـبعينات كنـت مراهقـا ماركسـيا امميـا حيـث انخرطـت فـي الكثيـر مـن الحمـلات الحقوقيـة لتحريـر المعتقليـن السياسـيين بامريـكا اللاتينيـة. فـي سـنوات 1980 شـاركت بقـوة فـي الحـركات الداعيـة السـلام بيـن الشـرق والغـرب باوروبـا.

وفـــي كلا الفرصتيـــن اتســـائل دائمـــا لمـــاذا سياســـات الـــدول اللبراليـــة الخارجيـــة تختلـــف عـــن سياســـاتها الداخليـــة ولا أرى بديـــلا عـــن الديمقراطيـــة الكوســـومبوليتية للخـــروج مـــن هـــذا المـــأزق.

# حوار مع الفيلسوفة الامركية نانسي فرايزر

كيف تصفين مسيرتك الفكرية؟

انا فيلسوفة أمريكية تكونت على جبهتين: جبهة النضال وجبهة العلم. انا من جيل 1968 تكونت من خلال حركة الحقوق المدنية. تلك المعركة كانت اكثر أهمية من الازدياد في بالتيمور التي لا تبعد عن شمال واشنطن بخمسين كيلوميتر.لكن من جهة نظر ثقافية فالمدينة جنوبية حيث التفرقة العنصرية قوية. فهذه التجربة كانت مهمة حتى من نضالي في حركة طلاب من اجل مجتمع ديمقراطي التي كانت عبارة عن مجموعة صغيرة لكن كانت من أولى المنظمات المنددة بغزو فيتنام 1963. مع سنوات 1965- 16 توسعت الحركة وأصبحت من اكثر التيارات التي تعبر عن اليسار الجديد الطلابي. فهذا الالتزام النضالي اثر في حياتي السياسية. في لحظات فكرت في مغادرة الجامعة كلية. مع سنوات السبعينات انتشرت في أمريكا وفي باقي دول العالم أزمة نضال. كنا نعتقد بإمكاننا تغيير الأشياء بسرعة لكن ليس الأمر كذلك.في هذا السياق ظهرت بعض المنظمات التي تمارس العنف لتعبر عن نشاطها السياسي. من هنا بدات في التفكير مليا، فالمجتمع يتغير بسرعة. لذلك فكرت في طريق اخر للتفكير والعيش: كرست نفسي للجامعة. هذا يعني بان استمريت في الجبهتين معا. فتكويني الجامعي الصارم لم يكن بمعزل عن النضال.

فتكويني الجامعي الأول كان في كوليج بفيلادلفيا المعروف بعلاقاته الوطيدة بالتيارت النسوية.ثم أكملت رسالة دوكتوراه في النيويورك. بدايتي كانت مع الفلسفة الكلاسيكية، حيث فكرت كثيرا في الاختصاص في الفلسفة اللاتينية – اليونانية. لكن الالتزام السياسي كان اقوى مني. حيث اتجهت نحو الفلسفة الألمانية ماركس وهيغل وكل ما يتعلق بالماركسية الغربية وخاصة مدرسة فرانكفورت. في سنواتي أولى لتحضير الدكتوراه كانت كتابات فوكو قد ترجمت واثرت في: وكرست لها مقالاتي الأولى

كما تاثرت بفلسفة رورتي التي فجرت الفلسفة التحليلية من الداخل: التي سيطرت على المجال الفلسفي الأمريكي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. خاصة عبر كتابات برتراند راسل المنطقية واللغوية. وبالتالي ليس هناك مكان للمهتمين بالفلسفة القارية: على سبيل المثال في الفلسفة السياسية لم نقرا الا لراولز ونوزيك. ان تعجب بهابرماس او بفوكو فهذا امر فيه نظر. رورتي نفسه جعل من اللغة معيار عقلانيتنا مما دفعه يتجاوز الحدود باستيعابه لتراث براغماتية جون ديوي. الكثير من ممن عاش في جيلي احس فجاة بتحرره. بإيجاز فلسفتي تخترقها كل التيارات المذكورة انفا.

انا فيلسوفة سياسية واجتماعية: أحاول فهم المجتمع، آليات الهيمنة، فوارقه الاجتماعية والاقتصادية، توتراته وخطوط الصراع مع التفكير في أشكال المعاصرة للصراع من اجل التغيير. بعبارة أخرى تقديم تشخيص دقيق للحاضر فطموحي هو ان أصل إلى تحديد معنى عملي لوجهتنا الجماعية. لهذا فتجربتي النضالية حاسمة. فانا أحاول فهم الوضعية في إطارها الشمولي.

كيف تنظرين (بمنظور الماضي) إلى تطور الحركات الاجتماعية التي شاركت فيها؟

في سنوات الستينات كانت معركة الديمقراطية الاجتماعية هي المهيمنة. حتى ولو ألزمت دولة الرفاه نفسها بذلك. فهذا يشكل إطارا محددا: حيث تم التركيز على الفوارق الاجتماعية و الاقتصادية من المنظور الماركسي لصراع الطبقات. فالحركات الاجتماعية التي ظهرت بين 1960 و1970 انفتحت مطالبها على أبعاد أخرى للظلم والهيمنة والاضطهاد مثل إشكالية العرقية والنوع والجنسانية. لكن هذه السنوات كان تطوره -اوليا محررا- للصراعات من اجل الاعتراف التي ابتعدت عن مخيال إعادة التوزيع للديمقراطية الاجتماعية التي تجسدها دولة الرفاه: هكذا تم الانتقال من برادايم اقتصادي إلى برادايم ثقافي. فهذا المنعطف الكبير وقع بأمريكا خلال 1980-1990 حيث انقسم اليسار الأمريكي إلى تيارين.

لكن لابد من الإشارة إلى ان هذه الانقسامات تندرج في إطار تحولات واسعة: نحن في طريق تحول جذري للرأسمالية بعبارة أخرى يمكن القول نحن إمام نموذج نيوليبرالي او ما بعد فوردي.

فالتحولات عديدة: حيث ارتبطت أساسا بسوق الشغل مع دخول الكثيف النساء وهشاشة شروط العمل.

بالإضافة إلى تحولات همت الجندر وتدفقات الهجرة. كما شهدنا على تفكك النظام النقدي الدولي الذي تاسس مع بريتون وودز. وكذلك عولمة المال، الإنتاج وحتى الإدارة؛ ولا ننسى ان نشير إلى انهيار الاستعمار وإعادة تشكيل الفضاء السياسي العالمي بعد نهاية الحرب الباردة. وأخيرا ظهور

تكنولوجيا جديدة.فهذه الأمور التي ذكرتها غير مرتبة لكن يجب تصورها باعتبارها هي من رسمت بريقنا المعاصر. فاية مبادرة فكرية و سياسية، نقدية عليها ان تندرج في اطار الفهم العام لهذه الوضعية.

من المهم إدراك ما هي قواها واتجاهاتها حتى نتمكن من توقع الطريقة التي بها تستعاد وتحول المطالب من طرف الحقل المضاد.

جوديت باتلر اخدت عليك إعادة تأسيس التمييز بين المادي والثقافي في بناء فكرك حول معضلة اعادة التوزيع كيف أجبت عليها؟

في المجتمعات الرأسمالية اليوم يوجد فضاء اقتصادي مماسس و مميز يتحرك في اطار قوانينه الخاصة التي بعيدة كل البعد عن قوانين المجالات الثقافية واليومية والدولتية. هذا لا يعني تأسيس التمييز بين الثقافي والمادي. فان استعمل صفة اقتصادي او بالأحرى مادي لان الثقافي هو كذلك مادي: لان يمكن ان يكون له اثار على الجسم على سبيل المثال. على كل حال يمكن القول بان الاقتصاد فضاء للفعل يوجد في الحقيقة لكن كذلك يرسل عملا ايدولوجيا في سياق كونه ثمرة للعمل السياسي. فهو دائم ينظر اليه مستقل عن فضاء السلطة. لكن من المهم دائما حصر الاختلافات بدقة متناهية.

فيما يخص التمييز بين إعادة التوزيع والاعتراف دخلت في سجال مع الفيلسوف الألماني هونيث حدثينا عنه؟ وأين مكمن اعتراضاتك.؟

يمكن القول باننا نلتقي في امور عدة: نحن نتفق مع العديد فلاسفة مدرسة فرانكفورت الذين يهتمون بالفلسفة الاجتماعية وفلسفة الحق ونشاطرهم قناعاتهم في التأسيس لمقاربة نقدية شمولية متعددة الاختصاصات. هناك مسالتين نختلف فيها: الأولى على مستوى النظرية

الاجتماعيـة والثانيـة علـى مسـتوى الفلسـفة الأخلاقيـة. فالمجتمـع حسـب هونيـث «نسـق مـن الاعتـراف» بمعنـى وجـود بنيـة للاعتـراف فـي حقيقـة المجتمـع. لكـن مـع انني مـن التيـار الفيبـري اي فـي سـياق ان نسـق الاعتـراف ليـس إلا بنيـة مـن بنيـات أخـرى.

احتفـظ بالفكـرة الماركسـية بالبنيـة الاقتصاديـة. بهـذا فجميـع أشـكال الهيمنـة والظلـم لا تسـتمد مـن التـذاوت.

يمكـن القـول بـان هنـاك بعديـن: الأول نسـق الاعتـراف المتجـذر فـي التـذاوت والثانـي غيـر تذاوتي.علـى سـبيل المثـال السـوق التـي تعمـل علـى خـداع النـاس. صحيـح ان السـوق مأسـس الإطـارات وتراتبيـات القيـم لكـن ليـس الاعتـراف هـو السـائد دائمـا. وبالتالـي نسـقين للهيمنـة همـا المؤطـران لمجتمعنـا: الأول للطبقـات والثانـي للنظـام الأساسـي. اي المرتبـط بإعـادة التوزيـع والأخـر المرتبـط بالاعتـراف: المتعلـق بالاقتصـاد السياسـي والأخـر المتعلـق بالتـذاوت. لا يمكـن ان نـرد هـذا الـى ذاك: يجـب فهـم النسـقين فـي إطـار تفاعلهمـا.

لهـذا ليـس لنـا الخيـار فـي الصراعـات بيـن الاعتـراف او اعـادة التوزيـع: فـالأول يختلـف عـن الثانـي......

فـي الجانـب اخـر اي علـى المسـتوى الأخلاقـي اقـدم نموذجـا يختلـف عـن نمـوذج هونيـث لفهـم الاعتـراف.

فالأمـر عنـده نجـده عنـد تايلـور فالمسـالة متعلقـة بالهويـة ممـا يـؤدي بنا الـى سياسـة هوياتيـة. اذ مـن وجهـة نظـري مـن الأفضـل التفكيـر فـي مسـالة الاعتـراف باعتبارهـا مسـالة نظـام أساسـي. بمعنـى يقتضـي فهـم كيـف نظـام

الاعتـراف و تراتبيـة القيـم المماسسـة فـي مجتمعاتنـا تمنـع بعـض النـاس مـن المشـاركة الكاملـة فيـه.

هنـاك عنصـر اخـر اختلـف فيـه مـع هونيـث مـن وجهـة نظـر اخلاقيـة، ان المهـم ان تكـون العدالـة توزيعيـة او معترفـة بنفـس الطريقـة. اي لا تتعلـق بمسـالة تحقيـق الـذات. بالنسـبة لهونيـث فالأشـخاص المحرومين والمهمشـين هـم أشـخاص يعانـون بالدرجـة الأولـى مشـاكل مـع ذواتهـم. فهـذه المقاربـة المتمركـزة حـول قضايـا التنظيـم النفسـي الداخلـي محـدودة جـدا. فالعدالـة تتاسـس علـى العلاقـات الاجتماعيـة وليـس علـى علاقـات تماميـة الـذات.

مـا المشـكل الـذي تطرحـه لـك هـذه الطريقـة فـي فهـم الفـوارق والعدالـة؟

فالفلسـفة التـي ترتكـز فـي تصورهـا علـى تماميـة الـذات النفسـية هـي فـي حـد ذاتهـا إشـكالية. كيـف بالفعـل تأسـيس تصـور معيـاري لمـا نسـميه «حيـاة طيبـة» مـن شـانها تحققهـا بالكامـل؟

فتطـور الفلسـفة الانثربولوجيـة لنظريـة حـول الطبيعـة الإنسـانية وللكينونـة البسـيكولوجية كمـا نجـد عنـد ماركـس ألان مسـتحيلة.: ليسـت لنـا اطلاقـا نقطـة ارخميـدس. نحـن نعيـش فـي عالـم متعـدد اخلاقيـا حيـث تتعايـش تصـورات مختلفـة للحيـاة الطيبـة. واعتقـد ان الفلاسـفة باعتبارهـم كذلـك لـن يتمكنـوا مـن حـل هـذه الإشـكالية.

مـن الأفضـل حسـب رايـي فهـم كيـف التفكيـر فـي العدالـة بطريقـة نتـرك هـذه الإشـكالية عـل الجانـب وترمـي الـى تصـور مجتمـع مفتـوح علـى الصراعـات الفكريـة بيـن النـاس.

هـل رفضـك «لتحقيـق الـذات» راجـع الـى خوفـك مـن توظيفـه مـن قبـل التيـار النيوليبرالـي؟

كل شـيء ممكـن ان يوظـف مـن قبـل النيوليبراليـة هنـاك تهديديـن للعدالـة بالنسـبة للحـركات التحرريـة وبالنسـبة للمناضليـن. مـن جهـة النيوليبرالية ومـن جهـة أخـرى كل اشـكال التطـرف القومـي والديني..فتحقيـق الـذات مرتبـط اكثـر بالتهديـد الثاني.فأشـكال الأصوليـة الدينيـة الإسـلامية والمسـيحية واليهوديـة تعـرض رؤيـة قويـة

وطائفيـة للحيـاة الطيبـة. عـل خـلاف النيوليرالية التـي تطـرح نمـوذج الحريـة الفرديـة والإبداعيـة. هنـا تكمـن قيـم تحقيـق الـذات لكـن تـروج تحـت أشـكال الفرديـة متعارضـة مـع الرؤيـة الحرفيـة والجماعيـة لاشـكال قوميـة او دينيـة. علـى الاقـل هنـاك تهديديـن ولابـد مـن فهـم كيـف يتعايشـا جنبـا الـى جنب.بـل يتعاونـا فـي مـا بينهمـا.

فالتيـارات الأصوليـة بامكانهـا التعامـل اقتصاديـا مـع النيوليبراليـة حتـى ولـو كانـت فـي اجـواء متناقضـة.

انـا علـى كل حـال حريـص علـى تقليـد الليبراليـة المسـاواتية. مـن الظلـم فـرض علـى مواطـن البقـاء فـي مجمعـة دينيـة او قوميـة.

لهـذا طـورت فكـرة تكافـؤ المشـاركة التـي تعتـب الـى حدمـا قريبـة مـن فكـرة امارتيـا سـين حـول القـدرة. فمـا هـي اوجـه الاختـلاف والشـبه بينكمـا؟

نعـم هنـاك علاقات.فبـد سـنوات مـن تطويـري لفكـرة تكافـو الفـرص فهمـت بـان نظريتـي تنتمـي الـى عائلـة نظريـات القـدرة. علـى كل حـال هنـاك اختـلاف مهـم. بالنسـبة للامارتيـا سـين فالقـدرة خاصـة بالأفـراد لتفعيلهـا.

باعتبارك فردا ماذا عساك ان تفعل؟ اذن حسب رأيي فالمسالة المركزية ليس الفعل بل التفاعل. فالامر يتعلق «قاعدة اجتماعية» ماذا عسانا ان نفعل كأفراد مادمنا متأثرين ومحددين ببنيات التفاعل الاجتماعي.

لكن اتقاسم معه فكرة مسالة في العمق هي مسالة الإنصاف.

فالفكرة المفتاح في رايي للعدالة ان المؤسسات والبنيات والمجتمع يجب إقامتها على أساس يمكن لكل إنسان المشاركة فيه بالكامل وان نظام التكافؤ هو موضوع الاعتراف وليس الهوية.

هناك ما يخيفني في المساوات السياسية على الطريقة الفرنسية حتى ولو كانت متقدمة. أولا فالتكافؤ ليس مسالة ارقام. لا يمكن ان يختزل الى قانون يفرض النساء في نصف اللوائح الانتخابية. فالحالة هي نوعية ان تكون مساو وان تكون متساو فالأرقام لن تضمن ذلك. اخاف من من جانب اخر للمظهر الفلسفي الوجودي: لا يمكن ان تعرف الكائنات الإنسانية الا بمقولتين تشكلان حاجزا امام كل تعددية. بالإضافة يبدو ان الكثير من الأحزاب تفضل دفع الأموال عل ان تسجل النساء في لوائحها الانتخابية. ومن ثم التساؤل قليلا حول النتائج: قدروا نتائجها حول التمثيل وادماج المجموعات المهشمة مثل مهاجري شمال إفريقيا، المسلمين؟ لا يمكن فصل مسالة النوع عن باقي الفوارق الأخرى.

انا مع ان التمثيل السياسي يعكس المجتمع. القليل من النساء المسلمين وأعراق أخرى تدخل الى البرلمان والحكومة هذا مشكل كبير. لكن ليس من السهل معالجته. الفيلسوفة الانجليزية ان فيليبس تاملت في التمييز بين سياسة الحضور وسياسة الأفكار. ماذا نفضل؟ من يشبهنا ثقافيا وعرقيا؟ ومن يتقاسم معنا الأفكار السياسية؟ فهي معضلة حقيقية.

فـي السـابق كان اليسـار يهتـم بسياسـة الأفـكار، اليـوم تزايـدت أهميـة مسـالةالحضور. لكـن اقـل مـع إعـادة توزيـع والاعتـراف.لا يمكـن تعويـض الأول بالثانـي. فـي الأول اعتقـدت المفكـرات الفرنسـيات النسـويات ان النسـاء لهـم طريقـة مختلفـة فـي العمـل السياسي.باسـتثناء مـا ليـس حقيقـي. كمـا تتواجـد نسـويات فـي اليميـن: عندنـا فـي أمريـكا سـارة بـالان ولا يمكـن ان نرفـض وصفهـا بالنسـوية. أيضـا أمـام التيـارات النسـوية اليمينيـة هـل يجـب إعـادة التفكيـر فـي كل قضايـا التمثيـل.

انقسـمت التيـارات النسـوية الفرنسـية حـول قضيـة منـع الحجـاب فـي المؤسسـات المدرسـية. التيـار الأول يتـذرع ببرغماتيـة القانـون لمواجهـة الإسـلام السياسـي الـذي يفـرض علـى النسـاء ممارسـات وسـلوكيات خاصـة حسـب التيـار الأول فالقانـون يعطـي إشـارة قويـة. لكـن الخطـر هـو توظيـف السـلطة لحجـة التيـار النسـوي الأول لتبريـر الاسـلاموفوبيا وهـذا مـا دفـع التيـار اخـر مـن النسـويين الـى رفـض هـذه التلاعـب. مـن ثـم لابـد الإشـارة الـى أن ارادة تحريـر اقليـة مهمشـة بقهرهـا فهـذا خـداع كبيـر. لكـم بتتبعنـا لهـذا الامـر يمكـن طـرح الأمـور بتعبيـر تكافـؤ الفـرص والولـوج. هـل هـي طريقـة لتقديـم سياسـة تحرريـة بطابـع عالمـي؟

حتـى لـو كانـت الرهانـات مختلفـة لـدي انطبـاع بإمكانيـة القيـام بمماثلـة بيـن سياسـة الإجهـاض بأمريـكا. فـي الحالتـي معـا فالمسـالة تحتـل كل الفضاء كمـا نعبـر عـن ذلـك بالانجليزيـة وأصبـح مـن المسـتحيل التحـدث عـن شـيء أخـر. شـاركنا فـي بنـاء خلـط: فـي امريـكا المسـالة الأساسـية للتيارالنسـوي هو الإجهـاض امـا فـي فرنسـا فأصبحـت المسـالة الأساسـية هـي الحجـاب. فـي المقـام الأول يجـب مناقشـة مـا هـو رمـزي. فالحجـاب لـه معانـى متعـددة في

نفس الوقت. فاختزال كل الأمر الى الأبوية هو امر خاطئ. بامكاننا تطوير تحليل من شانه جعل التعبيرات المتعددة والسياقية للحجاب مرئية. على سبيل المثال فالحجاب رمز للفتيات المسلمات سليلات الأسر المهاجرة لاحتلال مكانة مهمة في المجتمع الفرنسي للعب دور سياسي. ثانيا اذا أردنا حقيقة إقصاء اي رمز النزعة الأبوية في المدارس هنا الكثير من الأشياء وجب اقصائها لذا أفضل عدم إقصاء اي شيء بالكل.

مع قانون منع الحجاب بالمؤسسات التربوية فالفتاة المسلمة نمنعها من المدرسة وهذا مشكل كبير. فمسالة الحق في الولوج إلى الخدمات والحق في المساواة والمشاركة هي جوهرية. فالتيار النسوي الفرنسي المساند القانون يختلفون عني. من وجهة نظري يحق للأفراد اختيار الوسائل القمينة بتحقيق حياتهم الطيبة ما لم تعرقل تلك الوسائل حرية الآخرين. يتعلق الأمر برهان العدالة. اذ أن العدالة لا تحدد عن طريق تمثل لما نامله من حياة طيبة بل عن طريق إمكانية مشاركة الأفراد في التفاعل الاجتماعي وتكافؤ الفرص مع الآخرين. لهذا ان اميل إلى عبارة جامعة للعدالة: باعتبارها تكافؤ المشاركة. وهي ذات طابع عالمي وهي في نفس الوقت تتجه نحو مجموع الأفراد الراشدين ولأنها تفترض قيمتها الأخلاقية المتساوية.

البعض من الناس لم يقبل بهذا الطرح: العنصريون وأصحاب النزعة الأبوية يرفضون ان تشارك بعض المجموعات مشاركة كاملة في الحياة السياسية.وفي الاقتصاد. ..

من الواجب تقديم حجج قوية ضدهم. الان يجب معرفة كيف نطبق تكافؤ المشاركة. اي نوع من الاسئلة يجب طرحها مع كل حالة حالة

لاي اصلاح او مطلب. النوع العرق الجنس الطبقة هي محاور التمييز التي تتقاطع وتتشابك. لابد من اخد بعين الاعتبار هذه التقاطعات لان اي عمل موجه نحو تأسيس التكافؤ او الحد من الاختلاف حسب محور واحد للقهر يمكن ان يؤدي في تطبيقه الى تطوير محور على حساب اخر. فتعريف المشاركة نفسها - يمكن تاويلها حسب السياق- مشاركة في ماذا؟ يجب ان تمتحن.

ليس هناك علم عروض نظري من شانه تسهيل قبلي لهذا التعقيد. لابد من الانطلاق من هذه النظرية تكافؤ الفرص لنقاش العدالة ولمعالجة الفوارق الاجتماعية والاقتصادية.

هل ممكن القول بان نظرية تكافؤ المشاركة تلخص ما نسيمه الديمقراطية التشاركية؟ في الحالتين معا من المهم هو دعم إشراك المواطنين لمواجهة أزمة الديمقراطية. فنظريتكم تقترح منهجا اكثر منها افقا ممكن الوصول اليه؟

في سنوات الستينات تم الحديث من جديد عن الديمقراطية التشاركية. فهذا مفهوم مركزي في حركة طلاب من اجل مجتمع ديمقراطي. لا اعرف النقاشات المعاصرة في فرنسا حول هذه القضية لكن مبدئيا ان متفق معها. هذا يعني بان بدون شك موضة قديمة قليلا لان اركز على مساواة الاجتماعية باعتبارها شرط جوهري للديمقراطية الحقيقية وأخاف من ان تكون هذه المظاهر مغيبة في النقاش حول الديمقراطية. بالفعل في الميدان لايمكننا رسم شروط الاجتماعية للديمقراطية: فأشكال الممارسة الديمقراطية التي تتطور في المجتمع لن تسمح لها بالمساهمة في تغيير الشروط الاجتماعية وإعطاء الديمقراطية أفضلية اكثر من شانها تغيير

دائـرة الفاسـدة الـى صالحـة وفاضلـة. لكـن الان التركيـز الحالـي علـى مفهـوم الديمقراطيـة يلعـب دورا الهائيـا بخصـوص مشـكل الفـوارق الاجتماعيـة.

فـي كتاباتـك الجيديـة توظفيـن مفهومـا صعـب الترجمـة abnormal'd justice مـا هـي القيمـة المضافـة لهـذا المصطلـح فـي نظريتك؟تومـاس كـون وايضـا رورتـي يفرقـان فلسـفيا بيـن الخطـاب الطبيعـي والخطـاب غيـر الطبيعـي. فالخطـاب الطبيعـي هـو الـذي يرتكـز علـى قاعـدة أساسـية اي معيـار مشـترك. علـى عكـس مـن ذلـك فالخطابـات التـي ليـس لهـا اطـار مشـترك حيـث متغيـرات الخطـاب متناقـش حولهـا اذن تلـك الخطابـات غيـر طبيعيـة. انـا قمـت بتكييـف هـذا التمييـز فـي الخطـاب العمومـي حـول العدالـة. هـذا يقـدم لنـا تشـخيصا لزمننـا.

هكـذا نجـد بـان العدالـة الطبيعيـة هـي شـذوذ تاريخي.يمكـن ان نميـز فتـرات قصيـرة فـي التاريـخ الغـرب مثـل الديمقراطيـة الاجتماعيـة لدولـة الرفـاه بعـد الحـرب العالميـة التـي تشـكل لحظـات يتـم أثنائهـا فـرض خطـاب طبيعـي حـول العدالـة. فالمشـاركين فـي النقـاش العمومـي حتـى لـو كانـت خلافاتهـم قويـة وحماسـية يتقاسـمون بعـض الافتراضـات علـى مايظهـر انـه مطلـب العدالـة الذكيـة. علـى الأشـخاص فـي مواقعهـم إنتاجهـا وعلـى التنظيمـات والسـلط الإجابـة عنهـا وعلـى التقسـيمات الاجتماعيـة التـي مـن خلالهـا تتأسـس الفـوارق.

هكـذا اثنـاء دولـة الرفـاه حينمـا نتكلـم عـن العدالـة فالأمـر قبـل كل شـيء مرتبـط باعـادة التوزيع.فالاطـار الـذي تنـدرج فيـه هـو الدولـة الامـة المرتبـط بمعاهـدة وسـتفاليا: الرعايـا هـم مواطنينـا. فالنقـاش المؤسـس ينطلـق مـن خـلال مجموعـة مـن المبـادئ لمنظمـة المتقاسـمة يتناسـب مـع الخطـاب

الطبيعـي. منـذ هـذا انفجـار هـذا الوضـع ونحـن الان فـي سـياق مختلـف جـدا. اليـوم مثـلا علـى سـبيل المثـال فيمـا يخـص مسـالة المهاجريـن المسـلمين بفرنسـا فمـن الصعـب تحديـد الامـر اذا مـا كان متعلـق توزيـع للعمـل وللادمـاج الاقتصـادي والاجتماعـي والاعتـراف بالديـن والهويـة. ليـس هنـاك توافـق علـى ارضيـة الفـوارق الاجتماعيـة وعلـى إطـار النقـاش: تشـابك مجموعـة مـن الصراعـات. فهـذه الأخيـرة حيـث نجـد المتخاطبيـن فيهـا لا يقتسـمون نفـس المرجعيـات القاعديـة وهـذا ماسـميه «بالعدالـة اللاطبيعيـة». فاليـوم هنـاك الكثيـر مـن الخطابـات حـول العدالـة لا طبيعيـة. فاوروبـا يمكـن اعتبارهـا حالـة مهمـة: مـا هـي وجهـة النظـر التـي مـن خـلال نفكـر فـي هـذه المسـالة؟ هـل وهـي وجهـة نظـر المواطنيـن الفرنسـيين؟ نفـس الامـر ينطبـق علـى الدعـم ألفلاحـي: الـذي يدعـم الفلاحيـن الفرنسـيين بمنـع الصـادرات لكـن هنـا يضـر بالمنتجـات الفلاحيـة للـدول الفقيـرة: اي منظـور يجـب اعتماده؟.فالتحـول مـن الخطـاب الطبيعـي الـى الخطـاب اللاطبيعـي حـول قضايـا العدالـة يفتـح الكثيـر مـن المشـاكل المهمـة سـواء علـى الصعيـد الفكـري والسياسـي.

كيف تقومين بتوضيح مسالة التمثيلات؟

منـذ سـنوات قمـت بمراجعـة لنظريتـي حـول العدالـة: الانتقـال مـن تصـور ثنائـي الأبعـاد اعـادة التوزيـع والاعتـراف إلـى تصـور ثلاثـي الإبعـاد. انـا مقتنعـة بـان السياسـات -اي فـي نفـس الوقـت المؤسسـات الرسـمية والطريقـة التـي بهـا ننظـم النقاشـات فـي الفضـاء العمومـي - لهـا طبيعتيـن: فالرهـان الأساسـي الان هـو التمثيـل الرسـمي والمؤسسـي مثل تسـاو المشـاركة والتحديـدات الرمزيـة للخطـاب العمومـي التـي تذكرنـا بالإشـكالية البورديويـة. اظـن بـان هـذا المعنـى المـزدوج للسياسـة يشـكل بعـدا ثالثـا لارجعـة فيـه.

في السنوات قريبة العهد أصبحت مقتنعة بانني لابد من الاخذ بعين الاعتبار مسالة «التاطير».

نحن اكثر حساسية لقول بان الدولة الأمة لا يمكن الانطلاق من نفسها باعتبارها إطارا للتفكير في العدالة. فالكثير من المسائل تخترق حدود الدول ولا يمكن التفكير فيها انطلاقا من الإطار الوطني.

احول نظريا كيف يمكن تاطير العدالة. يتعلق الأمر بمسالة ماوراء السياسية يعني تقتضي بفهم المظاهر القضائية لمجموعة سياسية. فهذه السؤا اصبح مستعجل في سياق العولمة.

كيف يمكن التفكير في معايير قانونية ذات طابع كوني؟ وكيف يمكن التفكير في عدالة كونية ناجعة؟

كيف يمكن لنظريتكم في العدالة ان يعاد نشرها في العالم؟

فبعض الأمور لا يمكن معالجتها الا على المستوى الدولي.مثلا المسائل البيئة والاحتباس الحراري، الظبط النقدي، وكذلك الحروب جرائم ضد الإنسانية. لابد من سلط عمومية مؤسسة ديمقراطيا بامكانها تحمل مسؤولياتها ومؤسسات قضائية قادرة على معاقبة المجرمين. فالطريقة التي بها عمل هذه المنظمات لا تبعث على الاطمئنان. نحن نواجه عدالة المنتصرين. فالتهم توجه الى دكتاتوريي الدول الصغيرة المتخلفة ولا توجه مثلا الى ديك تشني الأمريكي.

فالقدرة عل تنفيذ العقوبات عير موجودة.

هذا يطرح مسالة الفضاءات العمومية الكونية، ما هي واقعيا الوسائل، الأسلحة لتأسيس هذه الفضاء ات خارج الدولة -الأمة؟

هـذا يشـير مـن جديـد الـى مسـالة الديمقراطيـة. فـي نظريـة هابرمـاس يكمـن الـدور الفضـاء العمومـي فـي مراقبـة سـلطة الدولة..فالمسـالة الأساسـية اليـوم هـي كيـف تتـم هـذه المراقبـة ازاء الدولـة؟ هـل يتعلـق الأمـر بسـلطة الدولـة؟ ام بسـلطة الشـركات المتعـددة الجنسـيات التـي تفـوق سـلطتها أحيانـا الدولـة؟

هـل تفكـر فـي بنيـات المؤسسـات العالميـة أو عبـر الوطنيـة التـي انتشـرت كثيـرا ومعروفـة قليـلا مثـل اتفـاق منظمـة التجـارة العالميـة حـول الملكيـة الفكريـة او اتفاقـا حـول التزويـر؟

عنـد هابرمـاس فالامـر واضـح جـدا: هنـاك الدولـة، المواطنـون الجرائـد الفضـاء الوطنـي، المشـاكل الوطنيـة لغـة وطنيـة الـخ.. لكـن اليـوم تعقـدت الأمـور كثيـرا. مـن المهـم ان تكـون الحـركات عبـر الوطنيـة سـلط مضـادة.ولا يمكـن لهـا ان تؤثـر الا اذا كانـت لهـا سـلط سـيادية مماسسـة مرغمـة الـى حـد مـا علـى الاهتمـام بالمصلحـة العامـة. فـي غيـاب تحـول مؤسسـي كبيـر لا يمكـن لا للحـركات الاجتماعيـة العبـر الوطنيـة ولا الفضـاءات العموميـة العبرالوطينـة ان تنهـض بدورهـا التحـرري للدمقرطـة لتبريـر نظريـة الفضـاء العمومـي.

ما هي المجالات التي من المكن الاستثمار فيها للعمل على التحرر؟

هـذا يدفعنـي الـى الحديـث عمـا اهتـم بـه حاليـا والمرتبـط بغيـاب افـق مركـب للحـركات النشـيطة.

فهـذا العمـل ينـدرج فـي اطـار أعمـال كارل بولانيـي التـي تدفعنـي اكثرالى التفكيـر مليـا فـي الحاضر.فـي كتابـه « التحـول الكبيـر» نلتقـط فكـرة مهمـة جـدا لنـا اليـوم. حسـب بولانيـي فخلفيـة اي مجتمـع واي اقتصاد تشـتمل على 3 عناصـر: الطبيعـة العمـل والمـال باعتبـاره وسـيطا للتبـادل وكذلـك باعتبـاره

وسيلة للتثمين تسمح بالمحافظة على القيمة في الزمن. حسب نفس المفكر فحينما تجتمع هذه العناصر – التي تعتبر الشروط الأساسية لإنتاج السلع- لتصبح هي نفسها سلعا.فهنا ستدمر الرأسمالية شروط إمكانياتها.هذا ياخذ شكل صدى خاص اليوم مادامت هذه العناصر في قلب الأزمة التي نعيشها: الطبيعة العمل المال. فهذه العناصر اصبحت سلعة بطريقة لم يتصورها بولانيي نفسه. وكل عنصر من تلك العناصر اصبح موضوع صراع. لهذا فانا سأوظف شبكة مفاهيمية لبولانيي لتحليل ما ينتج اليوم.

لكن اود تطعيم هذه الشبكة بمقاربة نسوية. فحسب بولانيي سلعنة العمل يعتمد على تقسيم من جهة بين العمل المسلع ومن جهة أخرى عمل إعادة إنتاج الاجتماعي. اذ هذا ما نعاينه من سلعنة العمل لإعادة إنتاج الاجتماعي.هكذا نجد بان الخلفية غير مسلعة للعمل المسلع في طريقها إلى التسليع.

الاهتمام من احد مظاهر العمل التي ترجع غالبا الى الفضاء الخاص والتي أصبحت أكثر فأكثر مسلعنة. اذ انه عمل المرتبط بالنساء. كيف يمكن معالجة هذه الوضعية؟ لمذا اطروحة التي طورتها الفيسلوفة باتمان حول كبت العقد الجنسي داخل العقد الاجتماعي لا يقنعكم؟

فالأطروحة الرئيسية لهذا الكتاب كالتالي: فالانتقال من النظام القديم المؤسس على المكانة الى نظام حديث مؤسس على نظريات العقد الاجتماعي لم ينهي نهائيا النزعة البطريكيكية.

فباتمان توضح كيف ان العقد الاجتماعي تاسس على عقد جنسي الذي انطلاقا من التقاطع بين الفضاء العام والفضاء الخاص أسس على حرية الرجال في الهيمنة على النساء. فالأطروحة قوية لكنها تحتاج الى

وضوح اكبر؛ فهذا اللبس لم يرفع؛ فباتمان لم تقل اذا ماكان العقد متخيلا او انه بنية تنظم المجتمع حقيقة. فهي ليست بعيدة في سقوطها في شكل من اشكال التجوهر السياقي حيث ان الحقيقة الاجتماعية والسياسية لن تفهم إلا في منظور إقصائي ومشوه لنصوص روسو ولوك. بالإضافة الى المعادلة بين العقد والبطريكيكية التي تطرحها تترك جانبا أشكال الهيمنة التي لا تتم مباشرة عن طريق العقد. فالهيمنة الذكورية لا يمكن تلخيصها في جدلية السيد والعبد.: فهي اكثر تعقيدا من هذا. فهي تاخذ اشكالا مختلفة كليا عن جدلية الزوج الزوجة. نقد أشكال التقليدية للهيمنة الذكورة يجب ان تكون مرتبطة بالأشكال المنظمة والمجهولة. لا يجب ان يكون لدينا اختصاصيين في مجال: فهذا يجب ان يتكلف به الرجال والنساء. ونفس الأمر ينطبق على مجموعة مكلفة بإدارة العالم. لا اعتقد بان التسليع هو عدو دائم للتحرر. انا لست ضد تسليع الرعاية بصفة عامة لكن جزء منا يجب ان لا يسلع وان يتقاسمه مجموعة من المؤسسات.الفضاء العمومي المجتمع المدني ومؤسسات دولة الرفاه. في أمريكا مجموعة من الولايات اعتمدت على تقديم نفقة للام فما يجعل هذاا الامر جيد هو اذا لم يدعم تقسيم العمل على أساس النوع. او بالأحرى نطلب بأي شيء نعوض الأجرة الأسرية في حين النيوليبرالية تلاءمت مع النقد النسوي. لان الاقتراحات المقدمة لإصلاح النماذج مركزية الرجال تتطلب اشراك اقتصادي من شانه إلحاق الأذى ببعض النساء. هكذا هل ممكن في امريكا إصلاحات همت الطلاق التي أدخلت القبول المتبادل: اذا كانت هذه الإصلاحات حسنت من النظام القانوني للنساء لكن مازالت النساء تعاني بعض الإصلاحات من الناحية الاقتصادية. يجب

التفكيـر بطريقـة إدماجيـة فـي حمـلات مسـاواة الأجـور وفـي نفـي الوقـت إعـادة توزيـع المداخيـل بيـن الرجـال والنسـاء وتحـول النمـاذج التـي تعكـس تراتبيـة الجنسـية. فقـط مقاربـة واحـدة قـادرة علـى معالجـة هـذا سـوء تقديـر الثقافـي النسـوي فـي المجـال الاقتصـادي مـن شـانها ان تقودنـا إلـى تقسـيم واعتـراف بـكل مـا فـي الكلمتيـن مـن معنـى.

ما هي نظرتك للحركات النسوية والى حد كبير الحركات الاجتماعية؟

ليـس هنـاك حـركات نسـوية بأمريـكا حاليـا. فالعمـل النسـائي اخـذ شـكل مجموعـة ظغـط.: حيـث تماسسـوا جيـد فـي الفضـاءات المهنيـة والسياسـية.. بالنظـر الـى دورهـا فهـي لا تختلـف كثيـرا ع اي ايـة مجموعـة ظغـط فهـي ليـس حركـة. نحـن فـي عصرالمنظمـات غيرالحكوميـة. فهـذا هـو شـكل العمـل الجماعـي الان. فالكثيـر مـن الشـباب الناشـطين يتوجـون اكثـر فاكثـر نحـو الجمعيـات التطوعيـة. فهـذه طريقـة أخـرى للممارسـة السياسـة تختلـف عـن الطريقـة التـي كانـت سـائدة يـوم ناشـطة جمعويـا. فالتعبئـة مـن ل معـارك خاصـة فهـي مـن أعـراض هـذا التحـول. فالنشـطاء يتخصصـون فـي أعمالهـم. فالمجتمـع المدنـي ينتظـم بطريقـة مختلفـة عمـا كان عليهـا لكـن مـع ذلـك هنـاك شـيء يعيبهـا.

منـذ سـنوات حضـرت لنـدوة ببرليـن حيـث تدخـل فيهـا ايريـك هوزبـاوم. فالموضـوع المحـوري للنـدوة هـو معرفـة هـل السـتاليينة اكثـر خطـرا مـن النازيـة. حيـث الانتقـادات توجهـت نحـو السـتالينية اللينينية الحزب الشـيوعي الديمقراطيـة المركزيـة وفـي وقـت مـا تدخـل هوزبـاوم وقـال بـان جميـع التدخـلات صحيحـة لكـن مسـالة بقيـت هـي التنظيـم. فالمسـالة حاضـرة بقوة اليـوم لأننـي اظـن بـان عمـل المنظمـات غيـر الحكوميـة لا يعطـي إجابـات

حقيقيـة. فانـا مهتمـة كثيـرا بالمنتـدى الاجتماعـي العالمـي الـذي يحـاول ان يجمـع الكثيـر مـن النـاس بطريقـة تختلـف عـن الطريقـة اللينينـة وتعبئـة منسـقة مـن جـل مواضيـع سياسـية مشـتركة. فهـي مبـادرة مهمـة تسـتند الـى الديمقراطيـة التشـاركية لكـن اذا رادنـا تغييـر المجتمـع جذريـا فأشـكال النشـاط المدنـي الـذي نعمـل فيـه لا يكفـي حسـي رايـي. فليـس هنـاك مخـرج الا التفكيـر شـموليا لتوضيحهـا وفـي شـروط العمـل فـي ال المؤسسـات فـوق الوطنيـة مـن اجـل تغييـر علاقاتهـا. بالنسـبة لـي فهـي ضروريـة سـواء مـن وجهـة نظـر نظريـة او نضاليـة.

# حوار فلسفي مع الأستاذ نبيل فازيو

* بداية مرحبا بك على الموقع.

جريا على العادة من هو الأستاذ نبيل فازيو؟

أستاذ باحث في مجال الفلسفة السياسية والدراسات الاستشراقية، من مؤلفاته؛ مفهوم السياسة عند حنة آرانــدت (البيضاء 2009)، الرسول المتخيل، قراءة نقدية في صورة النبي في الاستشراق (بيروت 2011).

* أنت من المهتمين بالفلسفة السياسية حيث نجدك تهتم كثيرا بالفيلسوفة حنة آرندت لماذا وكيف نستثمر جهازها المفاهيمي في الساحة السياسية المغربية؟

لعل سؤالكم ينم عن قناعة بإمكانية استثمار مكتسبات فكر فيلسوفة من عيار آرندت في فهم الوضع المأزوم في الساحة السياسية المغربية، إن لم نقل العربية برمتها. وأنا لا أنكر أن تلك هي القناعة عينها التي وجهت عنايتي بمتنها. إن الاهتمام بفكر آراندت إنما يترجم هموما يعيش الوعي السياسي العربي على إيقاعها، إذ يجد القارئ في ما ألفته استشكالا لوضع سياسي «شبيه» إلى حد ما بذلك الذي نعيشه اليوم رغم اختلافه الظاهري، بالمعنى الذي أعطاه أفلاطون ذات يوم لفكرة التشابه وهو يربطه بالسياسة والحقيقة. فالمرأة تفكر في سؤال السلطة السياسية والحرية والنظام الشمولي وما

يتناسل من ذلك من تساؤل عن حقيقة «الشرط الإنساني» منظورا إليه كوجود سياسي. هذه أسئلة غالبا ما تم الإعراض عنها في سياقنا الفكري الذي فضل مقاربة السياسية من وراء حجاب التحليلات التبسيطية التي حولت سؤال السياسة إلى سؤال «صحفي» (دون أن يعني ذلك قدحا في حق الصحافة لأن مهمتها تفرض عليها هذا الضرب من التبسيط)، الأمر الذي قاد إلى اختزال معنى السياسة، أو لنقل إلى نسيانه بعبارة آرنت. لا يجب أن يفهم من هذا القول أبدا أن استدعاء اسم هذه الفيلسوفة يروم الاسترشاد بفكرها من أجل فهم الراهن السياسي عندنا، خاصة وأن المرأة ما فتئت تؤكد أن مهمة الفكر السياسي اليوم هي الفهم، إذ أجد شخصيا في مثل هذا الادعاء استسهالا لمهمة الفكر السياسي، خاصة في السياق المغربي والعربي اليوم. ففي مجال الفلسفة السياسية لا يمكن القول إن الاعتماد على هذا الفيلسوف باستحضار تراسنته المفاهيمية وعدته المنهجية يكفي لتوظيف فكره في فهم واقع غير ذلك الذي أينع فيه. إذ المسألة تحتاج إلى تبيئة أو أقلمة كما قال المرحوم الجابري إبان توظيفه لمفهوم المثقف وغيره من المفاهيم المستقدمة من قطاعات الفلسفة المعاصرة. ونحن لم نبلغ قط لحظة تبيئة فكرها مع مقتضيات الراهن السياسي العربي والمغربي، ولعل السبب الرئيس في ذلك التجاهل شبه التام الذي تم التعامل به مع متنها. وقد كانت في جملة أسباب ذلك التجاهل طبيعة المسار الذي اتخذته ممارسة الفلسفة عندنا منذ الربع الأخير من القرن المنصرم، إذ غالبا ما تم الإقبال على الفلسفة الفرنسية والألمانية خاصة ما تعلق منها بسؤال الحداثة ومجاوزتها في شقها الأنطولوجي. والغريب أن آرانت نفسها تنتمي، بكيفية أو بأخرى، إلى هذا التيار. مما يشي بأن التعامل مع هذه الفيلسوفة لم يتخذ شكله المعرفي

الصـرف بـل تـم عبـر قنـوات أخـرى رامـت تحجـم قيمـة سـهمها فـي بلـورة صـرح الفكـر المعاصـر باسـم اختيارهـا الإيديولوجـي أو انتمائهـا الدينـي.

ويبقـى سـؤالكم: «كيـف نسـتفيد مـن فكـر آرانـدت اليـوم؟ مطروحـا: إذ نحتـاج أولا إلـى تعريـف القـراء بـه حتـى يغـدوا علـى بينـة مـن أمـره، دون طمـس أهميتـه باسـم إيديولوجيـة تبنتهـا ذات يـوم لصالـح عقيـدة سياسـية معاديـة لنـا، فهـي فـي هـذه النقطـة لا تشـكل استـثناءا، ومـا أكثـر الفلاسـفة الذيـن حضـوا عندنـا باسـتقبال فريـد رغـم أن إيديولوجيتهـم كانـت مجافيـة لقناعاتنـا التاريخيـة، فوحـده ذلـك سـيمكننا مـن إعـادة طـرح أسـئلة غالبـا مـا تسـرعنا فـي اعتبارهـا بديهيـة وواضحـة، مـن قبيـل: مـا الحريـة؟ مـا السياسـة؟ مـا السـلطة؟ وهـي أسـئلة تعلمنـا أعمـال آرنـت أن إعـادة طرحهـا تعبـر عـن انقـلاب فـي فهمنـا للراهـن السياسـي وللوجـود المرتبـط بـه، أضـف إلـى ذلـك أن المـرأة، وهـذه فـي اعتقـادي نقطـة قوتهـا، تعتبـر الإنسـان ككيـان سياسـي، ومـا أحوجنـا إلـى ترسـيخ هـذه القناعـة بيننـا، ونحـن الذيـن عانينـا ومـا نـزال مـن السياسـة.

*هنـاك اهتمـام كبيـر بالفلسـفة وعلـم الاجتمـاع لكـن هنـاك حضـور باهـت للفلسـفة السياسـية بالمغـرب فمـا هـي الأسـباب فـي نظركـم؟؟

بطرحكـم لهـذا السـؤال أنتـم تثيـرون مسـالة علـى قـدر كبيـر مـن الأهمية، علـى علاقـة بمشـروعية وجـود الفلسـفة عامة، والفلسـفة السياسـية علـى وجه التحديـد. لقـد سـبق للأسـتاذ العـروي أن أشـار فـي كتابـه «مفهـوم الحريـة» إلـى أن حضـور العلـوم الاجتماعيـة فـي التقليـد الأكاديمـي أضحـى معيـارا مـن معاييـر قيـاس منسـوب الحريـة فـي المجتمـع. يمكـن أن نعمـم ملاحظتـه تلـك علـى الفلسـفة نفسـها، إذ يبقـى وجودهـا فـي المجتمـع علامـة علـى حضـور وعـي نقـدي بالوجـود والزمـن معـا. لذلـك يمكـن أن نقـرأ فـي ضعـف

حضورها الذي أشرتم إليه، وهو ليس ينحصر في الفلسفة السياسية فقط، علامة فارقة على وجود قلق في وعينا بوجودنا. ويجب علينا أن نعترف، نحن المشتغلون بالفلسفة، أننا لم نفلح بعد في موقعتها ضمن سياق تغدو فيه قادرة على الانتقال من لحظة الاجترار إلى لحظة الفعل. إذ الحال أننا ما نزال لم نحدد جيدا المطلوب من الفلسفة السياسية عندنا، سواء من حيث موضوعها الذي ما يزال يرغمها على التداخل، والتقاطع أحيانا، مع قطاعات معرفية أخرى سارعت إلى منافسة الفلسفة بطريقة «وقحة» على حد تعبير دلوز، أو من حيث الرهانات التي تقف وراء اختيارنا لها كرؤية أو آلية للتحليل والفهم.

وفي هذا المضمار يبقى لزاما علينا أن نعترف بأن البحث عندنا في مجال الفلسفة السياسية ما انفك يتسم بالضعف، وربما يبعث أحيانا على شعور باليأس أمام ما طال هذا المبحث من إفقار في السنوات الأخيرة، وفي أحايين كثيرة على الاستغراب من مفارقة لابد من التنبيه على خطورتها؛ فبمقدار ما يزيد الراهن العربي تأزما بسبب السياسة، بمقدار ما يبدي الفكر السياسي عندنا قدرا من السطحية في التحليل لا يضارعه في الخطورة إلا امتعاضه من الفكر التأسيسي، وتهافته على التفسيرات التبسيطية التي غالبا ما تعمل على ملء الفراغ النظري، دون تكلف عناء الحفر عن جذور المشكل وأصوله النظرية والتاريخية. تبقى العلامة الفارقة عليها الأجوبة الناجزة التي غالبا ما يتم اللجوء إليها لتفسير الاعضالات السياسية التي تجابهنا اليوم. وقد لا يجد المرء في هذا المضمار مثالا على ذلك أظهر من اطمئنان غالبية مفكرينا اليوم إلى مفهوم الثورة في توصيفهم لما حدث وما يحدث في الوطن العربي، إذ يكفي المرء أن يطلع عما ألفته جمهرة

مـن فطاحلـة الفكـر السياسـي المعاصـر حتـى يـدرك أن هـذا المفهـوم لا ينطبـق تمامـا علـى الراهـن الـذي نرغـب فـي وصفـه. فلكـي نفهـم سـر الحضـور الباهـت للفلسـفة السياسـية سـيكون علينـا أن نأخـذ فـي الحسـبان سـطحية ثقافتنـا السياسـية أولا، وتهافتنـا علـى التفسـيرات التبسـيطية الناجـزة، ونفورنـا مـن التحليـل العميـق للأمـور. لقـد سـبق لياسـبرز وآرانـدت أن قـالا ذات يـوم إن السياسـة شـأن مهـم لا يجـب تركـه بيـد السياسـيين يفكـرون فيـه كمـا يحلـو لهـم، بـل لابـد مـن ترشـيدها بالتحليـل الفلسـفي العميـق، وهـذا مـا قامـا بـه معـا، أمـا نحـن فمـا زلنـا لـم نعـط للسياسـة حقهـا مـن الأهميـة، بـل ولـم نتمثـل خطورتهـا رغـم أنهـا سـبب كل معضلاتنـا، لذلـك تركناهـا بيـد السياسـيين، وهـي أيـادي غيـر أمينـة، سـرعان مـا لفـت معنـى السياسـة بالغمـوض وجعلـت الوعـي بهـا ضربـا مـن الوعـي الشـقي.

* نعـم هنـاك ترجمـة مهمـة للكتـب الفلسـفة السياسـية لكـن لا نجـد المنظريـن الكبـار أمثـال الفيلسـوفين الايطالييـن انطونيـو نغـري واغامبيـو والألمانـي كارل شـميت والامريكـي ليـو اسـتراوس لمـاذا.؟

أن تكـون هنـاك ترجمـة لمصنفـات الفلسـفة السياسـية لا يشـكل سـببا كافيـة لتفتـق وعـي بالحاجـة إليهـا. وبغـض النظـر عـن إعضـال الترجمـة ومـا ينشـأ عنـه مـن عرقلـة لمسـار الفكـر الفلسـفي- إذ لا يمكـن أن نقـول بجـرة قلـم إن مـا ترجـم مـن أعمـال فلسـفية كان كفيـلا بتحصيـل أسـباب الإبـداع، أو لنقـل الإنتـاج الفلسـفي عندنـا- فإنـه حتـى لـو أحجمنـا جـدلا عـن التنبيـه إلـى دور الترجمـة، فهـذا لا يمكـن أن يحجـب عنـا المـأزق الـذي تخندقـت فيـه الفلسـفة السياسـية عندنـا كمـا سـبق الذكـر. هاهنـا لابـد أن نتوقـف عنـد مـا نقصـده ب"المـأزق". إذ لا يجـب أن يفهـم منـه سـوء فهـم لمسـتجدات

الفلسفة السياسية المعاصرة أو تقصيرا من الباحثين في التعرف على ذلك، بل إني أشير هنا إلى عدم تحديد أفق نظري أو فكري واضح المعالم يغدو بمثابة مدار الفلسفة السياسية عندنا. إذ غني عن البيان القول إن الفلسفة السياسية، خاصة في حلتها المعاصرة، ما فتئت تمطرنا بمستجدات غزيرة بشكل يومي، سواء ما تعلق منها بمجال التفكير في الدولة والسلطة، أو بالعدالة والحق والديمقراطية، فرقعتها لم تعد منحصرة في مجال الدولة والسلطة، بل تجاوزت ذلك لتتداخل مع فضاءات أخرى، ولعل عمل أمارتيا صن الأخير «فكرة العدالة» خير دليل على ذلك. هكذا غدا هذا المبحث زئبقيا بامتياز، لكنه أضحى أغنى وأعمق. فأزمة هذا المبحث نابعة من غناه وثرائه سواء من حيث تيماته أو عدته المفاهيمية التي يضخها في ذهن المشتغلين فيه.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى فأنا أعتقد أنه من الصعب أن نماهي بين «وجود» الفلسفة السياسية عندنا وظهور مفكرين من عيار شتراوس وكارل شميت وأمارتيا صن أو راولز....، لأن الرهان هنا ليس هو عينه هناك؛ هذا رغم التقاطع الطبيعي بينهما بسبب انتمائنا جميعا إلى الشرط الإنساني. فنحن نبحث عن توطين الديمقراطية وترسيخ تقاليد في البحث تدعم الرهان عليها في ضوء وعي نقدي بمشاربها وآفاقها النظرية، لذلك من الصعب الحديث عن ظهور مفكر استثنائي قادر على إحداث رجة في مسار هذا الموضوع، لأننا بكل بساطة ما نزال في لحظة البحث عن التراكم المعرفي الذي وحده يقود إلى ما نصبو إليه من إبداع فكري في هذا المجال.

* افتقدنا الكثير من رموز البحث الجامعي المغربي الفلسفي لكن

هناك من الباحثين الشباب من يحاول أن يكمل المسير هل من تفاؤل بمستقبل البحث الفلسفي؟

ما تعيشه الساحة الفلسفية في المغرب اليوم أمر يكاد يكون غير مسبوق، فنحن أمام لحظة فقدان رموز وأعلام الجيل المؤسس للقول الفلسفي في المغرب. فبعد فاجعة وفاة الخطيبي، استيقظت الساحة الفلسفية في مايو الماضي على نبإ وفاة الجابري. لا يمكن تصور الجرح الذي ولده ذلك في ذهن المهتمين لمجال الفلسفة في المغرب والعالم العربي، ويكفي أن نحصي عدد الندوات التي عقدت آنذاك في العالم العربي، حول وفاة هذا الهرم، حتى نتبين المقام الفريد التي تبوأه المرحوم في عالم الفلسفة العربية. والملاحظة عينها تنسحب على حدث فقداننا لمحمد أركون وهو البحاثة المقتدر في مجال الدراسات التراثية، بل وصاحب سبق في فتح قارة مشاريع نقد العقل العربي والإسلامي. إن أقل ما يمكن قوله عن هذه اللحظة هي أنها لحظة مخاض عسير على الفلسفة المغربية أن تجيد مجابهتها. صحيح أن الجامعة المغربية ما تزال تحوي بين ظهرانيها أساتذة من عيار ثقيل، من أمثال عبد الإله بلقزيز ومحمد المصباحي وعز العرب بناني والقائمة طويلة لا يسعني حصرها الآن.

لكن، ورغم ذلك، يبقى سؤالكم مطروحا؛ ما دور الباحثين الشباب في هذه المرحلة وما قد يعقبها من مستجدات أمام ما طال درس الفلسفة عندنا من تهزيل وإفقار؟ قد يبدو السؤال مجانيا لمن لا يأخذ خصوصية المرحلة الحرجة الآن بعين الاعتبار، لكن بالنسبة إلى الملاحظ النبيه الذي يأخذ في حسبانه ضعف حضور الفلسفة اليوم في الجامعة المغربية، والنكوص الذي سجلته شعبها على مستوى الدراسات العليا (وكلية الرباط تبقى أظهر مثال

على ذلك إذ مرت اليوم خمس سنوات على افتتاحها لآخر وحدة ماستر فلسفة)، يبقى من الضروري التنبيه إلى الحاجة القائمة إلى تحديد المهام، أو على الأقل بلورة تصور واضح المعالم حول مستقبل القول الفلسفي، سواء من حيث الآفاق التي يمكن الاشتغال في مضمارها، أو من حيث العدة التي يجب التوفر عليها لحمل مشعل الفلسفة في المستقبل. فإذا كان المغرب قد حقق تقدما ملحوظا في مجال الدراسات الفلسفية في العقود الأخيرة، فإن الفضل في ذلك راجع إلى جمهرة من خيرة الباحثين عندنا، انتدبت نفسها لفتح آفاق مختلفة أمام القول الفلسفي، فوجدنا أعلامها وقد انكب كل واحد منهم على مجاله يحفر في تاريخه ويبسط القول في سبل التأصيل لمفاهيمه والتأسيس لوجوده عندنا. هذا ما قام به سبيلا وبنعبدالعالي مثلا في مجال الفلسفة المعاصرة، ومحمد المصباحي وجمال الدين العلوي في مجال الدراسات الرشدية، وسالم يفوت وبناصر البعزاتي في ما يتعلق بفلسفة العلوم، وكمال عبد اللطيف وعبد الإله بلقزيز في مجال الفكر العربي المعاصر...الخ. فنحن أمام ما يشبه مشروعا فكريا وزعت فيه المهام وحددت فيه الأدوار، فكانت النتيجة غزارة في الأعمال وريادة فلسفية في الفضاء الفكري العربي. هل يمكن أن نواصل السير في هذه الدرب؟ سؤال لا يمكن الجزم في الجواب عنه، لكن ما هو مؤكد أن الزيغ عن تلك الطريق من شأنه أن يعيد مسار الفلسفة عندنا إلى الوراء، ووحده المستقبل كفيل ببيان ذلك.

* هناك الكثير من مراكز الدراسات والأبحاث في العلوم الاجتماعية لماذا لانجد مراكز مختصة في الفلسفة السياسية ولم لا مركزا مختصا بفلسفة ارنت؟

سؤالكم هذا لا ينفصل عما سبقه من تساؤل عن شروط وجود الفلسفة عندنا. فإذا كانت العلوم الاجتماعية قد وجدت سبيلها إلى «التمأسس» بشكل أو بآخر، خاصة عقب اندراجها ضمن مشاريع تنموية كبرى وصيرورتها أداة لا محيد عنها ومقوما من المقومات الذاتية لاستراتيجية الدولة في مختلف قطاعات التنمية، إذ انتهت إلى الاقتناع بالحاجة إلى بلورة وعي بالمدخل الاجتماعي لتلك التنمية، فإن حال الفلسفة تختلف كثيرا. فرغم أن الحاجة إليها اليوم بادية للعيان، سواء من حيث الرهان الأخلاقي والثقافي والأونطولوجي الذي تبقى الدولة عندنا مطالبة بتحقيقه، وهو رهان على العقل والعقلانية في جوهره- بعد أن خبرنا ثمن الرهان على اللاعقل- أو من حيث المكانة التي فإن الفلسفة اصطدمت بتركة حقبة معاداتنا لها في الماضي القريب، وما رسخ منها من آثار على الوعي الجمعي عندنا، الأمر الذي يجبرنا على طرح سؤال مشروعية وجودها بيننا. أنا أتحدث هنا عن الفلسفة كمؤسسة، وجودها ذاتي وليس عرضيا كما هي الحال في المغرب، حيث تنتشر الفلسفة في الثانويات والجامعات بشكل غير مألوف في مشهد التعليم العربي، بيد أنها من حيث العمق شبه فارغة من المعنى. لذلك قد لا يبدو غريبا أن نجد الأصوات المناوئة لها تعلو في كل مكان وفوق كل المنابر العلمية والدينية، فرجل الدين ما يزال يشنع على وجودها باسم ارتباطها بالعقل، ودعاة التخصصات التقنية يقيمون لأرض ولا يقعدونها باسم أن الفلسفة تهدر الوقت والجهد في تشقيق الكلام، هذا إن لم نسمع من كبار مفكرينا دعوات جهيرة إلى موتها أو وضعها في المتحف... وأنا أتفهم مثل هذه المواقف لأن موقع الفلسفة ما يزال ملتبسا أمام هذا التوجه الجديد في

مجال التعليم الذي غدا أكثر التصاقا بما هو تقني، وأبعد ما يكون عما هو مثخن في التأمل وتجريد. فنحن لسنا أمام أزمة تخص الفلسفة السياسية دون غيرها، بل تهم الفلسفة برمتها، وهي أزمة تطال وجودها كمؤسسة قائمة بذاتها، قادرة على تأدية وظيفة ما تضمن سبب وجودها. وكل مؤسسة تحتاج إلى حقل تتحرك فيه، وليس بمقدورنا أن نقول إن لدينا حقلا فلسفيا لأنه ما يزال يفتقر إلى مقوماته الذاتية، بدءا بغياب التأطير المؤسساتي، ووصلا إلى ضبابية التيمات، وصعوبة تحديد هوية الفاعلين في هذا الحقل. لذلك لا يجب أن نستغرب من غياب معاهد متخصصة في الفلسفة بصفة عامة، بله في هذا الفيلسوف أو ذاك. هل يعني هذا أننا أخطأنا الطريق في تعاملنا مع الفلسفة منذ البداية؟ هذا حكم حاصل بمقتضى التاريخ. لكنه لا يكفي لمواصلة السير في درب نعلم أنها موصدة.

## حوار خاص مع الأكاديمي الدكتور منير كشو

## (اجرى الحورا نور الدين علوش)

مرحبا بكم على هذا الموقع

شكرا على الاستضافة

بداية من هو الدكتور منير الكشو؟

أستاذ في الفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة بقسم الفلسفة بجامعة تونس وتحديدا بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. تحصلت على التبريز في الفلسفة من الجامعة التونسية سنة 1992 والدكتوراه من نفس الجامعة سنة 2000. صدر لي كتابان باللغة الفرنسية حول الفيلسوف الأمريكي المعاصر الذي تُوفي سنة 2002 جون رولز، الأوّل بعنوان دراسات رولزية سنة 2006 والثاني بعنوان العدل ومعاييره: جون رولز ومفهوم السياسة. كما قمت بترجمة أحد الكتب الهامة للفيلسوف الكندي ويل كيمليشكا وهو مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة وقد صدر الكتاب عن دار سيناترا للنشر سنة 2010. ولي كذلك العديد من المقالات الصادرة بالعربية والفرنسية بمجلات وبمؤلفات مشتركة صادرة في تونس وفي الخارج.

انتم من الباحثين المتميزين في نظرية العدالة عند رولز فما هي مرتكزاتها النظرية وأسسها الفلسفية؟

تتصدى نظرية العدالة لجون رولز إلى مشكل قديم في الفلسفة السياسية منذ أفلاطون وأرسطو إلى يومنا هذا وهو كيف تستطيع المجتمعات ضمان استقرارها السياسي واستبعاد خطر الحرب في الخارج أي في علاقاتها بغيرها من المجتمعات والفتن والصراعات في داخلها؟. وإذا كانت المجتمعات التقليدية (أو لنقل ما قبل الحديثة) ضمنت استقرارها السياسي من خلال اشتراك أفرادها في هوية واحدة وفي رؤية متجانسة لما يجمع عليه أعضاؤها أنه خير مشترك إلا أن المجتمعات الحديثة فقدت مثل هذه الرؤية الموحّدة والمتجانسة لمعنى الهوية المشتركة ولمفهوم الخير المشترك. وقد تفطن عالم الاجتماع الألماني تونيز في أواخر القرن التاسع عشر إلى الفارق الذي يفصل المجتمع الحديث عن المجتمع القديم فأقام تمييزا بين مفهوم الجماعة Community ومفهوم المجتمع Society.فالجماعة يوحّدها اعتناق إجماعي وغير مُفكّر فيه لقيم جوهرية في حين يتأسس المجتمع على تصور فردي تام للمصالح يقود الأفراد إلى البحث الواعي عن أشكال من التوافق مع غيرهم وعلى أشكال من التسوية بين مصالحهم ومصالح غيرهم والإتحاد الطوعي مع أقرانهم. وعندما يتساءل رولز عن شروط ضمان الاستقرار لهذا المجتمع فهو يدرك أن زمن الوحدة المتأتية من مطلق من المطلقات سواء تمثّل في خير متجسد في رؤية دينية ما للحياة أو في رؤية قومية ترى أن الخير هو في عزة الأمة ونصرتها أو في أيديولوجيا ما كالاشتراكية مثلا التي تماهي خير الجماعة بمصلحة الطبقة العاملة، هذا الزمن قد ولّى دون رجعة. إلا أن الخطر الذي أصبح يتهدّد المجتمعات المعاصرة في زمن أفول الرؤى الشاملة للحياة والعالم أو ما عبّر عنه عالم الاجتماع الأمريكي دنييل بل في كتاب أصدره

سنة 1975بعنوان «نهاية الايدولوجيا» بعصر نهاية الأيديولوجيات سواء كانت دينية أو معلمنة هو استعار حمى البحث المحموم عن المصلحة الفردية دون وازع أو قيد. وإن كان أفول الأيديولوجيات يمثل، على الأقل من وجهة نظر الليبرالية، تحرّرا من الاستعباد وخطوة أخرى في سبيل تأكيد قدرة الذات الفردية على السيطرة على مصيرها إلا أنه ضاعف من جهة أخرى من خطر التفتت والتفكك بالنسبة للمجتمعات الحديثة التي يكون فيها الفرد لا الجماعة المصدر الأوّل لكل صلاحية على الصعيد الأخلاقي أي أنه الحَكم فيما يتعلق بالخير والشر في المسائل المتعلقة به. فالمشكل إذن بالنسبة لرولز هو كيف نجد صيغة تضمن للفرد البحث المعقول عن مصلحته الخاصة وتحقيق تصوره الخاص للخير وفي نفس الوقت نضمن وجود إطار عام للتعاون يحمي الرابطة الاجتماعية من التفكك. ولا يمكن أن يكون ذلك إلا إذا اعتبرنا المجتمع على شاكلة مغامرة تعاونية مشتركة قائمة على المصلحة المتبادلة ففي هذا النموذج هناك من جهة تماثل في المصلحة بين الأطراف المشاركة في هذا المشروع التعاوني إذ لها جميعها مصلحة في استمراره ونجاحه في تحقيق فوائد ومن جهة أخرى تنازع في المصلحة حيث أن كل طرف في هذا المشروع التعاوني يريد أن يحوز لنفسه ولمجموعته أكبر نصيب من فوائد وأرباح هذا التعاون الاجتماعي. لذلك فالجميع شركاء على قاعدة المساواة في الانتماء إلى الجماعة السياسية والمواطنة والحرية المتساوية بين الجميع والكرامة وحرمة الشخص التي لا تقبل الانتهاك والتعدي تحت أي داع ولو كانت المصلحة الجماعية سواء تمثلت في الرفاه العام للمجتمع كما هو في النزعة المنفعية أو في عزة الوطن ومجده إلخ. لهذا ينتهي رولز

إلى أنه لا يمكن أن يستمر التعاون بين هذه الأطراف إلا إذا وجد اتفاق على إطار عام يمكن للنزاعات الفردية والخلافات حول تقسيم مغانم العيش المشترك وأعبائه أن تجد طريقها للحلّ دون جنوح إلى العنف أو تهديد به. ولا يمكن أن يكون ذلك ممكنا، في رأيه، إلا بتأكيد أولوية العدالة في كل تنظيم لمؤسسات المجتمع الحديث إذ يقول في بداية رولز الفصل الأوّل من كتابه العمدة «نظرية في العدالة» إن «العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية تماما مثلما أن الحقيقة الفضيلة الأولى لأنساق التفكير» ويعني ذلك أن القوانين والمؤسسات لا بُدّ تقع مراجعتها وإصلاحها أو إزالتها إذا أخلّت بهذا المقتضى مهما كانت جودة تنظيمها ومهما كانت فاعليتها. ويضيف قائلا أن كلّ شخص له حرمة Inviolabilty قائمة على العدل لا يمكن التعدّي عليها ولو بداعي رفاه المجتمع وسُؤدده. وفق هذا المنظور تفترض العدالة تنظيما للمؤسسات الكبرى للمجتمع على نحو يكون فيه توزيع فوائد التعاون الاجتماعي وتكاليفه توزيعا عادلا على أساس المواطنة حتى لا يشعر أي طرف شريك بالضيم أو يشكو من الحيف والإجحاف في حقه. فالنظرية السياسية تضع صورة أو نموذجا مثالا لمجتمع حسن التنظيم society ordred-well يمكّن من نقد المؤسسات القائمة والعمل على إعادة تنظيمها. ويرى رولز أن مجتمع مثل هذا لا بُدّ تكون مؤسساته تُدار من خلال تصور عمومي للعدالة يكون موضع وفاق بين أفراده والمجموعات المكونة له ويكون معروفا منهم ويحظى بقبولهم الحر. ويرى رولز أننا لو تخيلنا إجرائية تعاقدية يتم وفقها تصور مداولة تتم بين شركاء في وضع مثالي «وضع بدئي» افتراضي يختارون فيه مبادئ عدالة تحكم مؤسسات مجتمعهم

لا يعرفون في ذلك الوضع لا الفئة التي ينتمون إليها، أي إن كانوا من الميسورين أو المعوزين، ولا مواهبهم ومؤهلاتهم الطبيعة كالذكاء أو الإقدام على المخاطرة أو القدرة على المساومة أو قواهم البدنية إلخ. ولا يعرفون أي التصورات للخير يفضلون (التديّن أو الزهد أو حب المال أو المتعة الحسية والجمالية إلخ.) وضمن أي فئة يضعهم ذلك التصور سواء ضمن الأقلية، دينية كانت أم عرقية أم ثقافية أم اجتماعية، أو ضمن الأغلبية ولا يعرفون أيضا الثروات والقدرات التي يتوفر عليها مجتمعهم ولا مكانته ضمن الأوطان في حين أنهم يعرفون أن لهم وطن يخلصون إليها. يقول رولز إن المداولة بين أطراف متساوية من حيث المعلومات التي لديهم عن أنفسهم وعن مجتمعهم ستقودهم إلى اختيار إجماعي للمبدأين التاليين:

المبدأ الأوّل: لكلّ شخص حقّ متساو مع غيره في النسق الشامل من الحريات الأساسيّة المتساوية وعلى نحو يتّسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع.

المبدأ الثاني: لا بدّ أن تُنظّم مظاهر التفاوت الاجتماعيّ والاقتصاديّ على نحو:

أ- تكون فيه لصالح الأقلّ امتيازا.

ب- تكون مرتبطة بوظائف وبمواقع مفتوحة أمام الجميع وفي إطار من المساواة العادلة في الفرص.

ولا يكتفي رولز بالتنصيص على مبادئ العدالة وإنما يؤكّد أيضا على ضرورة أن ترتّب على نحو تفاضلي وفق قاعدتين. أما الأولى فتنص على

أولوية مبدإ الحرية كما يلي: تخضع مبادئ العدالة إلى نظام معجميّ لا يمكن وفقه أن تُحدّ الحرية إلا بمقتضى الحرية ذاتها في حين تنص الثانية على أولوية العدالة على الفاعلية الاقتصادية والرفاه فالمبدأ الثاني ذو أولوية معجمية على مبدأ الفاعلية وعلى مبدأ تعظيم مجموع الامتيازات كما أن المساواة العادلة في الحظوظ لها أي الجزء(ب) من المبدإ الثاني لها الأولويّة على الجزء(أ) من المبدإ الثاني مما يعني أنه لا يمكن للتوزيع للخيرات لصالح من هو الأقل امتيازا من غيره أن يكون مقبولا إلا إذا تمّ احترام مقتضى المساواة في الحظوظ [ Rawls 1971:302-303].

من الواضح إذن أن هذان المبدآن يمثلان الحلّ الذي يرتئيه رولز لمشكلة العدالة في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة. وإذا كان المبدأ الثاني ـ الذي يسميه رولز «مبدأ التباين» ـ مبدأ يحكم توزيع الموارد الاقتصاديّة. فإن المبدأ الأول الذي يحظى بأولوية مطلقة عليه يتعلق بالحرية وحق كل مواطن أن يتمتع بها على قدم المساواة مع غيره مهما كان الموقع الذي يحتله داخل المجتمع ومهما كان جنسه أو عرقه أو دينه. وكما نرى هذا المبدأ يعمل على التأليف بين مقتضى المساواة في التوزيع الذي تجعل منه الاشتراكية، وعلى نحو خاص في صيغتها الماركسية، أساس كل توزيع عادل للدخل والليبرالية الاقتصادية كما نظّر لها فردريك هايك وفون ميسز من المدرسة النمساوية وميلتون فردمن وأقطاب مدرسة شيكاغو الذين يجعلون من السوق الحرة الإطار الوحيد للتوزيع العادل للدخل ومن المنافسة والمبادرة الاقتصادية الفردية الحرة قاعدة لمشروعية الدخل والربح. فعيب الأولى هو أنها تقضي بأن يكون توزيع الدخل على قاعدة المساواة وهي لذلك لا تصلح، في رأي رولز،

إلا بمجتمع تكون فيه الموارد التي يقع تقاسمها ثابتة لا تزيد ولا تنقص في حين أن المجتمع الحديث هو مجتمع يقوم على الإنتاج مما يعني أن الموارد وفوائض التعاون هي في ازدياد مُطّرد وهي لا تنمو إلا حينما يكون الأفراد مُقبلين على العمل والمبادرة والابتكار والإنتاج. وليكونوا محفّزين لذلك لا بُدّ ينعموا بما حصلوا عليه من خلال جهدهم الخاص وجدارتهم فالأفضل في رأيه أن نكون غير متساوين ولكن في حالة رخاء يستفيد منها الجميع على نحو عادل ومعقول لا أن نكون متساوين وفي حالة فقر وركود اقتصادي. أما وجهة النظر الليبرالية الاقتصادية فهي تركز على الحرية الاقتصادية والمنافسة ولا تأخذ بعين الاعتبار أن الخيرات والسلع والممتلكات تظل رأس مال اجتماعي وأن إنتاجها يقتضي تعاون من الآخرين وبالتالي عدالة اجتماعية.

يعتبر كتابه نظرية العدالة إعادة صياغة (2001) مراجعة لكتابه السابق نظرية العدالة كإنصاف (1971) فما هي ابرز التحولات والمراجعات التي قام بها بعد تعرضه للكثير من النقد؟

سؤالك وجيه وجيّد ولكن دعني أصّحح بعض ما ورد فيه كتاب رولز الصادر سنة 1971 هو بعنوان «نظرية في العدالة» أما كتابه الصادر سنة 1999 والذي تُرجم إلى العربية وصدر سنة 2001 فهو بعنوان «العدالة كإنصاف، إعادة صياغة». ولكن ما يسميه بعض النقاد بالمنعطف في فكر رولز حصل في واقع الأمر قبل صدور هذا الكتاب وتحديدا منذ سنة 1980 في سلسلة من المحاضرات والمقالات تمت فيها مراجعة جوانب هامة من الصيغة الأولى لنظريته. وقد صاغ رولز على نحو نسقي كل هذه التعديلات في كتاب « الليبرالية السياسية» الذي أصدره سنة 1993 بالانغليزية. ولكني

أوّد لأضع القراء في الصورة أن أعرّج على النقد الذي واجهته نظرية رولز. لقد استقطبت هذه النظرية حال صدورها اهتمام الدارسين والنقاد حتى أصبح كل جدل في قضايا الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة يمرّ عبرها. ويمكن أن نميز بين ضربين من النقد وجّها إلى رولز أحدهما يمكن عدّه سياسيا، وإن كانت له خلفيات فكرية وفلسفية، والثاني فلسفي بالأساس، ولا يخلو من أبعاد سياسية، ويتعلق بمسالة العلاقة بين الهوية الفردية والجماعية. وقد وُجّه الضرب الأول من النقد إلى نظرية رولز من جهتي اليسار واليمين السياسي في نفس الوقت. فمفكرو اليسار وفلاسفته لم يرضوا عنها لأنها تخلّت، في نظرهم، عن مقتضى أساسي لتحقيق العدالة وهو المساواة الكاملة في الأوضاع بين الناس والقضاء على كافة مظاهر اللامساواة واكتفت فقط بتقييد اللامساواة بشرط أن يستفيد منها الجميع وعلى وجه الخصوص من يكون الأكثر تضررا من جهة قسمة الموارد المتوفرة. وكأمثلة على هذا النقد يمكن أن نذكر كوهين ورويمر (1996 Roemer; 1995 Cohen) أما اليمين الليبرتاريني (أي أنصار الليبرالية الاقتصادية المتطرفة في أمريكا) فقد اعتبرها محاولة جديدة لإيجاد تسويغ فلسفي لدولة الرفاه الليبرالية في الولايات المتحدة الأمريكية والتي هي في حالة وهن وتتداعى للسقوط نتيجة لاستنزافها لموارد المجموعة القومية في الإنفاق على جهاز إداري متضخم وعلى برامج اجتماعية فاشلة لم تحل لا مشاكل البطالة ولا الفقر. وهذا النقد نجده في كتابات نوتزك وبوكنان وغوتيه Nozick 1974 ;1975 Buchanan; 1986 Gauthier). أما النقد الأعنف والذي ترك آثرا على النظرية فهو النقد الجماعتي. يعيب هذا النقد على النظرية ليبراليتها ونزعتها الفردانية وتأكيدها أن الفرد لا الجماعة هو المصدر الأوّل للصلاحية الأخلاقية وكذلك نزوعها نحو رؤية سياسية كونية منقطعة عن

الواقـع الاجتماعــي والسياســي للمجتمعــات التــي تريـد أن تؤســس لصالحهـا نظريـة فـي العدالـة كمـا ينتقـد أيضـا تأسيسـها للرابطـة الاجتماعية علـى معايير العـدل لا علـى صـورة للخيـر المشـترك الـذي يؤلـف بيـن الجماعـة السياسـية.

وحتــى يجعــل رولــز نظريتــه أكثــر قــدرة علــى الصمــود أمــام النقــد الجماعتــي أدخــل عليهــا سلســة مــن التعديــلات. ففــي كتــاب «الليبراليــة السياســية» تخلــى رولــز عــن البعــد الكونــي، الــذي جعــل نظريــة العدالــة فــي صيغتهــا الأولــى تبــدو وكأنهــا نظريــة صالحــة لــكل المجتمعــات مهمــا كانــت ثقافاتهــا ومهمــا كان عصرهــا وتاريخهــا، وأعــاد تقديمهــا علــى نحــو يجعلهــا وثيقــة الصلــة والارتبــاط بالتقاليــد الخاصــة بالدولــة الديمقراطيــة الليبراليــة الحديثــة التــي تتميــز بثقافــة عموميــة تتأصــل فيهــا قيــم المســاواة والحريــة الفرديــة. ويميــز هــذا الكتــاب بيــن الليبراليــة السياســية والليبراليــة وفـق مفهومهـا الشـامل. فمبـادئ العدالـة لـم تعـد تنـدرج ضمـن تصـور عـام يقـوم علـى مثـال أعلـى ليبرالـي جامـع وشـامل وإنمـا أصبحـت تشـكّل رؤيـة سياسـية يمكـن أن تقبـل بهـا مذاهـب واتجاهـات فكريـة وفلسـفية ودينيـة لا تقبـل بالرؤيـة الفلسـفية الليبراليـة الشـاملة كمـا نجدهـا لـدى جـون سـتوارت ميـل أو كانـط مثـلا. والليبراليـة السياسـية علـى خـلاف الليبراليـة الشـاملة أكثـر مواءمـة لواقعـة التعدديـة الأخلاقيـة التـي تسـم بميسـمها المجتمعـات المعاصـرة فالنـاس لا يتفقـون اليـوم حـول المثـل الأعلـى للحيـاة الطيبـة وحـول القيمـة الأخلاقيـة للأفعـال ولكنهـم رغـم ذلـك مجبـرون علـى التعايـش داخـل مجتمـع واحـد تتعـدّد فيـه رؤى العالـم وينقسـم أفـراده حـول معنـى الحيـاة المثلـى وحـول قيـم الخيـر وحـول مـا يجـب أن يكـون موضـوع تثميـن أخلاقـي. وفـي نظـر رولـز لا تمثـل الصياغـة الجديـدة للفكـرة الليبراليـة عدولا عــن المبــادئ التــي تقــوم عليهــا نظريتــه فــي صيغتهــا الأصليــة أو تغييــرا

جوهريًا في أساليب البرهنة والحجاج عليها. فهو يستمرّ في الدفاع عن مبدأيه في العدالة: مبدإ الحرية الذي يضمن لكلّ فرد الحريات الأساسية الأوسع مجالا والمتساوية مع تلك التي يتمتع بها أقرانه ومبدإ التباين الذي ينصّ على ضرورة أن تكون المساواة القاعدة لتوزيع الموارد الاقتصادية باستثناء الحالات التي يثبت فيها أن الشخص المتضرر أكثر من غيره من حيث توزيع تلك الموارد سيكون المستفيد من التوزيع غير المتكافئ لها.

ويتعلق أهمّ تعديل أدخله رولز على نظريته بالحجج الساندة لمبدأيه في العدالة وعلى وجه الخصوص تلك التي قدّمها في نظرية العدالة لتسويغ مبدأ الحرية والدفاع عن أولويته. إذ أصبح رولز الآن يعترف بوجود حجج مختلفة لتسويغ مقتضى حماية الحرّيات الأساسيّة ولم يعد هذا التسويغ يقع، كما كان عليه الأمر من قبل، من وجهة نظر قيمة بعينها وهي الاستقلالية الذاتية أي أن يكون الفرد كشخص أخلاقي المصدر الأول والأصيل لكل تشريع يتعلق بأفعاله. فوفق التصور السابق الذي دافع عنه رولز في كتابه الأوّل تكون الاستقلالية الذاتية العقلانية خيرا بذاتها أو هي الخير الأسمى وهو ما لا يمكن أن تقبل به المذاهب الأخلاقية ذات الوجهة الدينية. فالكاثوليكي أو المسلم أو اليهودي مثلا يمكن أن يكون ليبراليا ويقبل بمقتضى حماية الحرية الفردية ولكنه سيعترض على فكرة الاستقلالية الذاتية وأن يكون الفرد مصدر كل تشريع أخلاقي إذ يرى في ذلك تناقضا مع الإيمان بأن الله مصدر كل صلاحية على الصعيد الأخلاقي. ومهما اختلفت الحجج يظل في نظر رولز مقتضى حماية الحريات الأساسية موضع اتفاق وقبول من الجميع داخل المجتمعات الديمقراطية حتى وإن سلّم البعض به لدواع دينية والبعض الآخر لأسباب

عقلانيـة وفلسـفية وعلمانيـة. وسـتكون النتيجـة التـي سـنحصل عليهـا عنـد ذلـك «وفاقا مـن خـلال التراكـب» consensus overlapping تسـلّم فـي إطاره كل الجماعـات والمذاهـب سـواء كانـت دينيـة أو غيـر دينيـة بضـرورة تعزيـز الحريـات الأساسـية وحمايتهـا.

ولتجسـيد فكـرة «الوفـاق مـن خـلال التراكـب» يتطـرق رولـز إلـى مسـألة حريـة الضميـر. ويميّـز هنـا بيـن ضربيـن مـن الحجـج، فـي الضـرب الأول يُنظـر إلـى المعتقـدات الدينيـة كموضـوع قابـل للمراجعـة والنظـر العقلانـي فحريـة الضميـر ضروريـة لنـا لأنـه ليـس هنـاك مـا يضمـن لنـا أن تكـون أسـاليبنا الراهنـة فـي العيـش هـي المناسـبة لنـا أوأنهـا ليسـت فـي حاجـة إلى مراجعـة أو إعـادة نظـر. والحجّـة التـي تقـوم علـى فكـرة المراجعـة العقلانيـة هــي الحجــة التــي يســتند عليهــا الليبراليــون لتبريــر مقتضــى الحريــات الأساسـية. أمـا الضـرب الثانـي مـن الحجـج فينطلـق فـي دفاعـه عـن الحريـة الدينيـة مـن أن العقائـد الدينيـة معطـاة وراسـخة وليسـت بالتالـي موضـع مراجعـة أو محـلّ نقـد. وإن كنـا فـي حاجـة إلـى حريّـة الضميـر فلأنـه توجـد داخـل المجتمـع تصـوّرات دينيـة متعـدّدة والتـي وإن لـم تقبـل المراجعـة أو المسـاءلة تقبـل بحـق التصـورات الدينيـة الأخـرى فـي الوجـود والتعبيـر عـن نفسـها فـي إطـار تعدّديـة تجعـل التعايـش ممكنـا. وتـرى هـذه الحجـة أننـا مـا دمنـا ننتمـي جميعنـا إلـى مجموعـات دينيـة مختلفـة ومتنافسـة أحيانـا فإننـا نحتـاج إلـى تبنـي مبـدإ الحريـة الدينيـة فـي صيغـة حريـة الضميـر وإقـراره ضمـن المـواد الدسـتورية والدفـاع عنـه باعتبـاره موضـوع وفـاق مـن خـلال التراكـب ليكـون بذلـك أسّـاس مـن أسـس العـدل فـي مجتمـع تعـدّدي.

هـذه هـي إذن أهـم المراجعـات وهـي قابلـة للنقـاش فـي جوانـب عديدة

منها ولكن رولز لم يتخلّ عن مبادئ العدالة والنظرية السياسية التي تقوم عليها وإنما جعل نظريته تقبل بأشكال متعدّدة ومعقولة من التعليل وليس التعليل الفلسفي الكانطي هو الوحيد الممكن للنظرية كما بدا الأمر في الصيغة الأولى لها.

وبالعودة إلى سؤالك كتاب رولز العدالة كإنصاف، إعادة صياغة هو كتاب يعيد صياغة بعض الجوانب من النظرية بدت للقرّاء معقدة شيئا ما في النسخة الأولى من كتاب نظرية في العدالة ويصحّح بعض التأويلات الخاطئة كالموقف من دولة الرفاه التي لا يعتبرها رولز حلا كافيا لمشكلة العدالة في المجتمعات المعاصرة.

يثير كتابه الكثير من القضايا أبرزها مسالة العدالة والخير أيهما اسبق حيث يميل راولز إلى أسبقية الحق على الخير كيف تشرح هذه الإشكالية للقراء؟

كما أسلفنا مبادئ العدالة تنطبق على البنية «البنية الأساس» للمجتمع وليست مبادئ ستحكم السلوك الفردي. فالعدالة التي يتعلق الأمر بها هنا هي فضيلة المؤسسات أكثر مما هي فضيلة الأشخاص(رولز 1971: 33). وبعد إقرارها في إطار تصور للعدالة يكون عموميا وموضع وفاق اجتماعي تصبح هذه المبادئ قاعدة لتقييم عمل المؤسسات الكبرى داخل المجتمع وطريقة توزيعها لمنافع العيش المشترك وتكاليفه. ويترتب عن هذا أولوية العدالة على تصورات الخير إذ أن الرابطة الاجتماعية في مجتمع عادل تقوم في رأي رولز على قواعد العدل التي يتعين أن تُحترم من قبل الجميع أما الخير فيظل أمرا خصوصيا يتعلق بالمعنى الذي يمنحه الأشخاص للحياة المثلى والجديرة بأن تعاش ولمفهوم القيمة الأخلاقية للأفعال.

وهـي مسـائل يختلـف فيهـا النـاس وتظـل مجـال الاختيـار الفـردي الحـر ولا يحـق لا للدولـة و لا للمجتمـع التدخـل فيهـا. وتكـون بهـذا نظريـة العدالـة تعتمـد وجهـة ديونتولوجيـة (آدابيـة) مـن الطـراز الكانطـي تؤكـد أسـبقية الحـق والواجـب علـى مُثـل الخيـر والسـعادة وتتعـارض مـع النظريـات التليولوجيـة التـي تجعـل مـن خيـر مـا (كالمنفعـة العامـة مثـلا فـي النظريـات المنفعيـة) غايـة للفعـل الفـردي ولعمـل السـلطات العموميـة. وتحديـد الخيـر علـى نحـو منفصـل علـى العدالـة ومنحـه صفـة الغايـة الكبـرى يجعـل مـن العدالـة وسـيلة لتحقيـق ذلـك الخيـر. علـى خـلاف هـذا التمشـي تأكيـد أسـبقية العـادل علـى الخيّـر سـيجعل كل تصـور للخيـر غيـر مقبـول إذا كان متعارضـا مـع العدالـة وإذا كان تحقيقـه سـيؤدي إلـى انتهـاك لحقـوق النـاس. ويضمـن المجتمـع العـادل، وفـق التصـور الليبرالـي الـذي يدافـع عنـه رولـز، للفـرد أمريـن: أوّلا حمايـة حقوقـه وشـروط تحقيـق تصـوره للخيـر دون تدخـل مـن شـركائه فـي المواطنـة ودون احتـكاك أو نـزاع معهـم وثانيـا، حيـاد الدولـة تجـاه تصـورات الخيـر فـإذا تدخلـت الدولـة لفـرض رؤيـة مـا للخيـر علـى المجتمـع سـواء كانـت هـذه الرؤيـة دينيـة أو عَلمانيـة تنتهـك الحريـة الفرديـة وتتحـول إلـى دولـة مسـتبدّة تسـتخدم الأجهـزة والسـلطات العامـة لتحشـر نفسـها فـي المجـال الشـخصي.

هنـاك مـن الباحثيـن مـن يعتبـر نظريـة العدالـة محاولـة فلسـفية لتجديـد الليبراليـة مـن الداخـل هـل تتفقـون معهـم؟

نعـم بقـي أن نتفـق فـي معنـى الليبراليـة. أنـت تعـرف أن هـذا المصطلـح فـي بلـدان المغـرب العربـي المتأثـرة بالتقاليـد الفكريـة الفرنسـية (تونـس والجزائـر وموريتانيـا والمغـرب وباسـتثناء ليبيـا) يُحمـل علـى معنـى نظريـة تدافـع عـن اقتصـاد السـوق غيـر المقيّـدة وترفـض كل دور اجتماعـي للدولـة

في إعادة توزيع الدخل من خلال الرافعة الضريبية ولذلك تكون عموما الليبرالية موضع استهجان وانتقاد حاد من الجميع. غير أنه كما رأينا ليست هذه هي الليبرالية في السياق الفكري الأمريكي. فالليبرالية أخذت هناك معنى اجتماعي سبق أن دفع في اتجاهه في أواخر القرن التاسع عشر في انغلترا فلاسفة أمثال هوبهوس وجون ستوارت مل ثم ديلتاي وليبمان في أمريكا حيث أكّد كل هؤلاء على أن الحرية لا معنى لها من دون إعادة توزيع عادل للثروة ومن دون دور فاعل للدولة في مقاومة الفقر والبطالة والمرض ونشر التعليم وتوفير المرافق العمومية الأساسية. فرولز يأخذ إذن بهذا المعنى لليبرالية حينما يؤكد أن الكرامة المتساوية لا تتوفر فقط بتوفير الحرية والمساواة بين الجميع أمام القانون وإنما بتمكين الناس من التمتع الفعلي بحرياتهم والاستخدام الفعلي لها. وهذا لا يكون إلا بضمان شروط العدالة التوزيعية وفق المبادئ التي نصت عليها نظريته. أما الليبرالية المتطرفة والاقتصادية فتُسمى في السياق الأمريكي الليبرتارينية. فالليبرالية في المجال الفكري والسياسي الأنغلو أمريكي تحيلنا إلى اتجاه سياسي يساري أي بمعنى أنه يجمع بين مقتضى المساواة في الأوضاع المادية من خلال التوزيع العادل للدخل ومقتضى الحرية الاقتصادية في إطار سوق حرة مع دور تعديلي للدولة. ومن هذه الوجهة يتوافق تقريبا مع تنادي به الاشتراكية الديمقراطية Democracy Social في أوروبا.

ما يعاب على النظرية تمركزها الغربي وحصرها فقط في المجتمعات الليبرالية الدستورية ما ذا تقولون؟

نعم ذلك صحيح. لكن قبل أن أشرح الأمر دعني أوضّح مسألة تتعلق بطبيعة الفلسفة السياسية وبالدور الذي تضطلع به في الثقافة السياسية

للمجتمـع وفـق رولـز. وفـي مقـال صـدر لـه سـنة 1980 تحـت عنـوان «الإنشـائية الكانطيـة فـي النظريـة الأخلاقيـة» Constructivism Kantian Theory Moral in أكّـد رولـز علـى أن دور الفلسـفة السياسـية فـي الديمقراطيـات هـو تعريـف المبـادئ والمصطلحـات الكامنـة فـي الحـس المشـترك والتـي يتقاسـمها النـاس من خـلال الثقافـة السياسـية المشـتركة بينهـم وجعـل هـذه المبـادئ بيّنـة وحيـث يكـون الحـس المشـترك متـردّدا وغيـر واثـق مـن اختياراتـه ومواقفـه ولا يعـرف فـي أي جهـة يوجـد الصـواب يتعيـن علـى الفلسـفة السياسـية أن ترشـده إلـى بعـض التصـورات والمبـادئ التـي هـي فـي صميـم أهـم اقتناعاتـه وتقاليـده التاريخيـة. وفـق هـذا التصـور لا يمكـن للفلسـفة السياسـية إلا أن تكـون متأصّلـة فـي سـياق ثقافـي وفكـري وتقـوم بوظيفتهـا ودورهـا النقـدي فـي إطـاره وذلـك، كمـا يقـول فيلسـوف أمريكـي آخـر توفـي مؤخـرا وهـو ريتشـارد رورتـي، لأن الثقافـة السياسـية للمجتمعـات المنفتحـة والديمقراطيـة ليسـت متجانسـة مـن حيـث القيـم والمبـادئ وإنمـا يوجـد تضـارب داخلهـا بيـن القيـم (قيـم الحريـة والمسـاوة، العـدل والخيـر، الفاعليـة الاقتصاديـة والمصلحـة العامـة، حريـة الفـرد وقيـم الجماعـة، الأنانيـة والإيثـار إلـخ.) ويكـون دور النقـد الفلسـفي هـو إيجـاد أفضـل تأليـف عقلانـي ممكـن بيـن هـذه القيـم مـن خـلال الموازنـة بينهـا ومكافحتهـا ببعضهـا البعـض. فحيـث هنـاك نـزاع بيـن القيـم وحيـث هنـاك سـؤال حـول المبـادئ التـي يتعيـن اعتمادهـا لحـل النزاعـات وصناعـة القـرارات العموميـة الصائبـة يكـون هنـاك دور للفلسـفة السياسـية ولا تكفـي العلـوم الاجتماعيـة لهـذه المهمـة. ولكـن ذلـك يفـرض أيضـا علـى المشـتغل بالفلسـفة السياسـية معرفـة بمـا يسـميه رولـز بالوقائـع الكبـرى للمجتمـع وهـو مـا يتطلـب منـه معرفـة بنتائـج الدراسـات فـي القانـون والاقتصـاد وعلـم الاجتمـاع والعلـوم السياسـية وعلـم النفـس والتاريـخ إلـخ.

وتجدر الملاحظة أيضا أن القيم الليبرالية كالحرية والمساواة والعدالة وحقوق الإنسان، كما نرى، لم يعد مجالها منحصرا في المجتمعات الغربية وإنما اتسع أكثر ليشمل العالم بأسره إذ كما يقول كيمليشكا في تصدير الطبعة العربية لكتابه «مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة»، الذي قمنا بترجمته إلى العربية، مسألة بناء دولة تخدم مصلحة مواطنيها وتحجم عن إلحاق الضرر بهم هي مسألة عابرة للثقافات مهما كانت درجة الاختلاف بينها وهذا ما يجعل، في رأينا، الجدل حول قضايا الليبرالية الدستورية ولئن انطلق حقيقة في الغرب إلا أنه يهم كل المعنيين ببناء دولة مدنية حديثة.

ثمة اختلاف كبير في مقاربة قضية العدالة بين الاتجاه الليبرالي الذي يمثله هابرماس ورولز والاتجاه الجماعاتي الذي يمثله تايلور وماكنتاير وسندل فما هي أوجه الشبه والاختلاف بينهما؟

في خصوص الفيلسوف الألماني يورجن هابرماس يجب أن نوضح الأمر التالي: وهو أنه لا يضع نفسه ضمن الاتجاه الليبرالي فلئن اعتبر نفسه قريبا منه ظل يعتبر أن الليبرالية والجماعتية لم يتخلصا من براديغم الذاتية الميتافيزيقة. فالليبرالية تفترض فكرة ذات فردية متوحدة تحدّد نفسها بنفسها على نحو منعزل عن الآخر وفي غنى عن الحوار والمداولة في الفضاء العام في حين أن الجماعتية تظل حبيسة نفس البراديغم الميتافيزيقي ولكن بدل الذات الفردية تحلّ الذات الجماعية وصورة الخير التي توحّد بين أعضاء وهو خير تضعه في منأى عن النقاش والجدل العام لذلك يقترح هابرماس نموذجا بديلا يتمثل في نظرية إتيقا النقاش يعتبر قادرا على تجاوز هنّات الليبرالية والجماعتية والقطع مع الخلفية

الميتافيزيقية التي ينهضان عليها. أما فيما يخص الليبرالية فلا بُدّ أن نميّز بين المجتمع الليبرالي والعقيدة الليبرالية. فالمجتمع الليبرالي هو المجتمع الذي تكون فيه قيم الحرية والمساواة والحقوق متأصلة في الثقافة العامة التي يشترك فيها أفراده وتكرسها المبادئ الدستورية التي يُجمعون عليها ففي مجتمع كهذا يمكن أن يغير الأفراد تصوراتهم للخير، كأن يخرجوا مثلا من دين ليدخلوا دينا آخر أو ليصبحوا لا دينيين، دون أن تتأثر مع ذلك حقوقهم المدنية المحصّنة دستوريا ومؤسساتيا كما أن الانتماء في مثل هذا المجتمع يكون على أساس المواطنة وليس الاشتراك في هوية جماعية وثقافية. أما العقيدة الليبرالية فهي تفترض نظرية متكاملة تنتصر للحرية وتجعلها أساس تنظيم العلاقات الاجتماعية والمؤسساتية. وهي نظرية ليست موضع قبول تام إذ تجد من يختلف معها من حيث المنطلقات الفكرية والفلسفية. والفلاسفة الذين ذكرتهم يمثلون أقطاب الاتجاه الجماعاتي. ولئن اشتركوا في رفض أركان العقيدة الليبرالية مثل أسبقية الحق والعدل على الخير وفكرة ذات تتشكل على نحو منعزل عن سياقات التنشئة الاجتماعية ودافعوا على فكرة أولوية الجماعة على الفرد إلا أنهم يختلفون من حيث حدة نقدهم للفلسفة الليبرالية. فتايلور مثلا يشاطر الوجهة الليبرالية في العديد من النقاط الهامة في حين أن ماكنتاير وساندل يبدوان أكثر حدّة وتطرفا في نقد الليبرالية مما يدفعهم في إتجاه تبني مواقف أكثر محافظة وبالخصوص حينما يرفضان أن يكون الفرد سيد اختياراته وأن تكون له القدرة على رفض فكرة الخير الجماعي أو أن ينفصل عن جماعته إن طاب له ذلك إذ أن الهوية الجمعية هي التي تسود لديهم على الهوية الفردية. ولمعرفة أكثر بالجدالات التي تدور داخل

الاتجـاه الجماعتـي وحولـه أدعـو القـارئ إلـى الإطـلاع علـى الفصـل الـذي خصّصـه كيمليشـكا لـه فـي كتابـه الـذي ترجمنـاه إلـى العربيـة.

فـي الأخيـر مـاذا عسـا نـا نحـن العـرب ان نسـتفيد مـن تلكـم النظريـة معرفيـا وسياسـيا وأخلاقيـا فـي مـا بعـد الربيـع الديمقراطـي؟

يجـب التنويـه أوّلا بـأن ثـورات الربيـع العربـي تمثـل تكذيبـا لمزاعـم الموقـف الثقافـوي فـي النظريـة السياسـية والـذي يعتبـر الثقافـات وحـدات وكيانـات تـكاد تكـون منغلقـة علـى نفسـها ومكتفيـة بذاتهـا وهـي تنقسـم إلـى ثقافـات تقبـل الديمقراطيـة والقيـم الليبراليـة أي الحريـة الفرديـة ومبـدأ المسـاواة والمشـاركة السياسـية وثقافـات موصدة أمـام القيـم الثقافيـة الليبرالية لا تعتـرف بالحريـة الفرديـة ولا بحـق الفـرد بـأن يكـون مصـدر للصلاحيـة الأخلاقيـة وتقـدّس قيـم الجماعـة وترفـض المسـاواة وتتشـبث بالبنـى التراتبيـة التقليديـة للمجتمـع. فثـورات الربيـع العربـي رفعـت كلهـا شـعارات الحريـة والعدالـة الاجتماعيـة والحـق فـي الكرامـة ونـدّت بالظلـم والفسـاد والاسـتبداد وبهـذا أكـدت عكـس مـا يذهـب إليـه المدافعـون علـى الموقـف الثقافـوي ومـا قالـه رولـز نفسـه الـذي ذهـب فـي كتـاب «قانـون الشـعوب»، وهـو الكتـاب الـذي يقـدّم فيـه وجهـة نظـره فـي العدالـة الدوليـة، إلـى أن القيـم الليبراليـة تظـل خاصـة بالمجتمعـات الغربيـة وقـد قمنـا بنقـد هـذا الموقـف فـي كتابنـا الصـادر سـنة 2006.

الآن وبعـد الربيـع العربي تتجه النيـة نحو بنـاء الدولة المدنيـة الديمقراطية التـي تحقـق الأهـداف التـي عبـرت عنهـا الشـعارات التـي رُفعـت أثنـاء هـذه الثـورات. لهـذا تتجـه الأنظـار بكثيـر مـن القلـق فـي تونـس وليبيـا ومصـر واليمـن لمراقبـة حركـة الفاعلين في السـاحة السياسـية ومعرفـة إن كان الحراك السياسـي سـيفضي إلـى صياغة دسـتور عصري يضمـن الحريـة الفرديـة بمعناها

الشامل وحقوق الإنسان كما وردت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق والمعاهدات الدولية ذات الصلة ويضع الركائز لاستقلال القضاء وبناء دولة المواطنة ويضمن المساواة بين المواطنين مهما كان جنسهم أو دينهم أو لونهم أو عرقهم ويحمي الحق في المشاركة السياسية والتداول السلمي على الحكم ويوفر حدّا معقولا من العدالة الاجتماعية والإنصاف في تقاسم منافع العيش المشترك وتكاليفه ويرسّخ أيضا حكم القانون. بطبيعة الحال إذا تحققت هذه الخطوات فسنكون في حاجة إلى النظرية السياسية الليبرالية لرولز والجدالات التي تدور حولها ولكن لن نكون في حاجة إلى رولز فقط بل أيضا إلى الفلسفات السياسية والحقوقية والأخلاقية لدووركين وهبرماس وأمرتيا صن وآكرمن وغيرهم. أما إذا وقعت انتكاسة لا سمح الله في هذا المجال وعاد الاستبداد من جديد في ثوب آخر، قد يكون هذه المرة ديني وليس عَلماني كما عهدنا من قبل، فستتأخر شعوبنا ردحا آخر من الزمن في تحقيق التنمية السياسية والتنمية الاقتصادية وقد ندخل مرحلة أخرى من الاضطرابات وعدم الاستقرار. ولكن عموما أظل متفائلا بمستقبل الديمقراطية والليبرالية في بلداننا وانتصار الليبرالية لا يعني بالضرورة فوز الليبراليين في الانتخابات واعتلاؤهم سدّة الحكم إذ قد تتحقق هذه القيم والمبادئ من خلال أحزاب لا تتبنى النظرية الليبرالية صراحة.

# حوار مع الفيلسوفة الأمريكية جوديث باتلر(1)

س: طلب 80 برلمانيا بسحب الكتب المدرسية لتي تعرف بنظرية النوع، باعتبارها إيديولوجية تعمل على إنكار الحقيقة. كيف تتفاعلين مع هذا السجال؟

ج: لابد من الاختيار إما أن تكون لصالح تعليم حقيقي يناقش جميع هذه المسائل أو لا.هل م اللازم التذكير بان الدراسات حول الجندر قد ارتادت منذ عشرات السنين الكثير من مجالات العلوم الإنسانية ويبدون من العبث الحديث عن مع أو ضد نظرية الجندر. هذا دليل على الجهل لاغير. فهذا المجال النظري والتربوي اجتمعت حوله الكثير من الاختصاصات:من علماء بيولوجيا والوارثة وابستمولوجيين واقتصاديين ومؤرخين وقانونيين ومنظرين سياسيين وفلاسفة ومحللين نفسيين وعلماء نفس ومنظرين أدبيين وفنانين ونقاد فن ومؤرخي الفن وشعراء وكتاب...

فهم لا ينطلقون من منطلقات نظرية واحدة لكن يشتغلون على «مبحث الجندر» لان لهم اعتقا د جازم بانه يساهم في فهم أفضل للتنظيم الجنسي في مجتمعاتنا. وشرح الفوارق الظاهرة على قاعدة الجندر والنظام الجنسي على مستوى السلطة السياسية والاقتصادية والقانونية.

---

(1) http://fredericjoignot.blog.lemonde.fr

فالمؤرخين تساءلون كيف تظهر المميزات الاجتماعية للنوع في عصر ما، وما هي أهميتها الخاصة في الحياة العامة. فالمنظرين الاجتماعيين يطرحون سؤال هل تصف مفاهيم رجل وامرأة حقا تنوع المورفولوجيا الإنسانية وسلوكيات الأشخاص كما هي. وإذا ما كانت تتناسب دائما مع هوية جنس ما. علماء الإناسة يميلون نحو ترابط بين الطبيعة والثقافة ومجموعة من المدارس تناقش هذه العلاقة الوحيدة.

بعبارة أخرى فالدراسات الجندرية تشكل مجالا خصبا للدراسات المطورة لدراسات ثابتة ومنتجة. في الحياة الجامعية عندما ننتقد مواقف نظرية صلبة مؤسسة على دراسات وأبحاث قوية حينذاك نلجأ إلى البرهان والحجاج المبني على استشهادات واستدلالات؛ فلا نكتف بسجال سياسي وبتشويهها بكلمة كبيرة «النوع».

لهذا نجد هذا الهجوم موجه ضد دارسة الإشكالات الجنسية في المدرسة العلمانية والثانوية والجامعة.

س: لكن لماذا لا تزال الدراسات الجندرية عير مهتمة بها كثيرا بفرنسا؟

ج: لان الدراسات الجندرية لم تعرف إلا لاحقا بفرنسا 1960-1970 مع التيار النسوي سيمون دي بوفوار وهيلين سيكسوس وكذا ميشيل فوكو.. إذ أن هذه الدراسات تعيد النظر في الكثير من البديهيات على سيل المثال مفهومي رجل أو امرأة.

من الواضح أن الحياة الفكرية الحقيقية تقتضي وضع تمثلاتنا وأفكارنا المسبقة تحت امتحان النقد. فالذين كانوا مع فكرة ارض مسطحة ورفضوا تغيير وجهة نظرهم فاليوم نجدهم عنيدين وجاهلين. ونفس الأمر ينطبق

علـى اللذيـن يرفضـون دراسـة اختلافـات المعاملـة الاجتماعيـة بيـن الأنـواع؛ التنـوع الشـديد للجنسـانية، تأثيـر السياسـات الجنسـية؟

فهنـاك الكثيـر مـن الدراسـات الجندريـة التـي أجريـت بالكثيـر مـن البلـدان الصيـن واليابـان وجنـوب افريقيـا وجمهويـة التشـيك وأمريـكا اللاتينيـة وخاصـة بيونـس ايـرس وسـانتياكو شـيلي وريـودي جانيرو.فالكثيـر مـن الأشـكال النوعيـة للدراسـات النسـوية ظهـرت فـي سـياق اهتمـام جهـوي فـي جنـوب افريقيـا وتركيـا مسـتندين أحيانـا إلـى الدراسـات الأمريكية.فاهـم الدراسـات حـول الجنـدر فـي السـنوات الأخيـرة ظهـرت بالمملكـة المتحـدة؛ ومـرة أخـرى يتـم اتهامنـا مـن قبـل أنـاس أمييـن بأهميـة هـذه الدراسـات التـي يريـدون أن يختزلوهـا إلـى مجـرد «نظريـة».

البرلمانيـون قلقـون مـن هـذه العبارات:فـي هـذه النظريـة لا يوصـف النـاس بأنهـم رجـال ونسـاء بـل بوصفهـم يمارسـون بعـض ممارسـات أشـكال جنسـانية:المثليين، رجـل وامـرأة، ممارسـة جنسـية ثنائيـة، ممارسـة عبـر جنسـية». مـاذا تقوليـن حـول هـذا؟

فهـذا التأكيـد لـم يطـور قـط مـن طـرف أيـة نظريـة جندريـة ولا حركـة نسـوية ولا حركـة كوييـر.

لحـد ألان لـم اعـرف أي أسـتاذ جامعـي فـي هـذا الحقـل النظـري طـور حجـة تحدثـت عن «النـوع الجنسـي» وان التشـكيلات يمكنهـا تبريـر مثل هذه الحجة.بالمقابـل فالدراسـات الجندريـة ترفـض خلـط الجنـدر مـع الجنسـانية، بحيـث نطـرح تسـاؤلات حـول التوجـه الجنسـي لشـخص ينتمـي لهذا النـوع أو ذاك. فـإذا مـا عـرف «الرجـل» فـي المجتمـع بأنـه «رجل»فهـل هـذا يعنـي بأنه

دائمـا يميـلا جنسـيا إلـى المـرأة؟ مـن المهـم وضـع تمييـز بيـن الهويـة الجنسـية والتوجـه الجنسـي.فهذا سـؤال يكتسـي أهميـة كبيـرة. فبعـض الرجال مثلييـن أو يميلـون إلـى المـرأة أو اقـل نشـاطا جنسـيا فهـم يظهـرون كلهـم علـى الصعيـد السوسـيولوجي رجـالا. ونفـس الأمـر ينطبـق علـى النسـاء.ومع ذلـك فهـن فـي المجتمـع يصنفـن فـي إطـار نسـاء.لكن دائمـا هـن منبـوذات.

فهـذه التسـاؤلات اعطيـت اهتمـام كبيـر فـي السـجال، عندمـا يتكلمـون علـى سـبيل المثـال حـول أشـخاص غيـر متميزيـن جنسـيا الذيـن يمثلـون تشـريحا أو إشـارة كروموزوميـة مختلطـة او غيـر محـددة بالنظـر إلـى المميزات الجنسـية التقليديـة. فعندمـا يقـرر المجتمـع نسـب لهـم نـوع فأحيانـا يكـون ذلـك منـذ طفولتهـم هنـا تطـرح الكثيـر مـن الأسـئلة. مـن لـه السـلطة والحـق فـي تعييـن النـوع؟

ألا نطـب ذلـك مـن المعنييـن أنفسـهم عـوض ممارسـة عنـف النـوع عليهـم؟ لابـد مـن إشـراك هـؤلاء أنفسـهم فـي النقاشـات مـع الأطبـاء وعلمـاء نفـس ومنظـري الجنـدر. ونفـس الأمـر ينطبـق علـى المتحوليـن جنسـيا. وان تفكـر فـي أصحـاب جندركوير»الذيـن عـن طيـب خاطـر يحولـون نوعهـم حسـب لقاءاتهـم وممارسـاتهم الجنسـية ويطالبـون بأسـماء غيـر الرجـل والمـرآة تتناسـب مـع الممارسـة الحـرة لحريتهـم؟

النـواب الكاثوليكييـن يستشـهدون بتصريحـات البابـا بندكـت السـادس عشـر التـي تديـن ضمنيـا نظريـة الجندر.حيـث أشـار إلـى تشـويهها للقانـون الطبيعـي بيـن الرجـال والنسـاء. مـاردك؟

إذا كان القانـون الطبيعـي ينظـم الجنسـانية إذن نريد معرفة مـا الذي يرتكز عليـه علـى مسـتوى الممارسـات، كيـف يمكنـه أن يكـون معروفـا مـن طـرف

الجميع وما هي السلطة النظرية التي تبرره؟ إذا كان البابا يمارس سلطته مطلقة، سينتج عن ذلك أن جميع المؤسسات التربية عليها التوقف عن دراسة لتحولات التاريخية الطارئة في الممارسات الجنسية والجندرية.

بالنسبة للذين لا يعتقدون بوجود معيار وحيد ينظم علاقات النوع أو مجموعة قواعد تنظم العلاقات الجنسية.سيتم طردهم من الكنسية؟ فهذه الفكرة يمكن ان تسيء للكاثولكيين أنفسهم.

رأيي أننا في تعليم علماني يعني أننا لنا جميعا نفس الفرصة لدراسة موقف الكنيسة حول هذه المسائل، بدون أن نرغم على قبولها.كما نجد اليوم دراسات الجندر تنتشر في مجموعة من المدارس اللاهوتية والعديد من برامج الدراسات اللاهوتية في العلام بأسره وليس فقط بأمريكا. ألا يعني طلب سحب الكتب المدرسية بقاء نسخة وحيدة للكاثوليكية عليها مراقبة البرنامج الدراسي العلماني؟

كتاب بودراس المنتقد كثيرا من طرف النواب يقدم المغايرة الجنسية (رجل وامرأة) أكثر ترددا مع الإشارة إلى صور «مسيرات الفرحة: للمثليين الجنسيين.ما الذي يقلقهم أكثر؟

القول بان المثلية الجنسية ليست شذوذا وأي مثلي له الحق في الزواج وفي تربية الأبناء.

أضيف إذا كنت موافقة الموقف الأكثر حضورا هو المغايرة الجنسية ستلاحظون أنهم لا يعلمونا شيئا حول الطريقة التي بها تظهر المثلية الجنسية.ولا كيف أنها لابد من معالجتها بنفس الاحترام مع أي شكل

جنسـي آخر.فالجنسـانية الإنسـانية لا تنتـج عـن تصنيفـات الجنسـية ولا النـوع فهـي تنتشـر بـلا انقطـاع.

علـى سـبيل المثـال بعـض النسـاء يمارسـن الجنـس مـع نسـاء آخريـن لكـن فيمـا بعـد يتزوجـن مـن رجـال حيـث يلـدن وبالتالـي جنسـانيتهم تحولـت. ونفـس الأمـر ينطبـق علـى المغايريـن جنسـيا الذيـن يمارسـون أحيانـا الجنـس مـع الرجـال أو النسـاء وهويتهـم الجنسـية لا يمكـن تصنيفهـا مغايـر جنسـيا أو مثلـي. مـن المهـم دائمـا لإعطـاء وصـف متفـرد للحيـاة الجنسـية لأي كان عوض تسـييجه فـي مقولـة محددة مسـبقا. علينـا اتخـاذ القـرار إذا كنـا مرتبطيـن أكثر بتصنيفنـا المعيـاري مـن فهـم تعقيـدات الجنسـانية الإنسـانية. فبعض الأشـخاص علـى سـبيل المثـال يعتقـدون بـان ليـس لهـم توجـه جنسـي.معين. مـاذا عسـانا أن نفعـل بهـذا المطلـب؟ مثـل هـؤلاء ألا يهـددون فكرتنـا حـول التصنيـف؟ بالإضافـة إذا كانـت أقليـة مـن النـاس تدعـي أنهـا مثليـة ألا يعنـي أن وضعهـم ضـال وضـد الطبيعـة ولابـد مـن حرمانهـم مـن الـزواج أو معاملتهـم بسـوء.

هـذا يعنـي فقـط تشـكيلهم أقليـة جنسـية ثقافيـة التـي تظهـر لا انقطاعية الجنسـانية الإنسانية.

بهـذا المعنـى علينـا قبـول عـن طيـب خاطـر التعـدد وفهـم جميـع مقولاته بمثابـة مجهـودات تكـون أحيانـا ناقصـة وجزئيـة لأدراك الحب البشـري.

معارضـي هـذه الأفـكار يسـتندون علـى العلـم والبيولوجيـا. مـع ذلـك فالحجـة التـي بهـا الجنـس البيولوجـي يحـدد السـلوك الجنسـي والاجتماعـي اليـوم أصبحـت محـل نقـاش فـي الأوسـاط العلميـة..

يبـدو أن البيولوجييـن أمثـال انـف وسـت سـترلني وسـارة فرانكليـن أو ابتسـتمولوجيين مثالايزابيـل سـتنغر وبرونـو لتـور ودوناهـاراواي سـيعارضون

هـذه الأفكار.فالمجـال البيولوجـي عـرف نقاشـا سـاخنا بخصـوص هـذه المسـائل والعديـد مـن العلمـاء أعـادوا طـرح السـؤال حـول الفعـل الحقيقـي المسـبب للطبـاع الجينـي ومنكريـن لوجـود «جيـن المثليـة الجنسـية» علـى سـبيل المثـال ويوضحـون أهميـة العوامـل الثقافيـة والشـخصية فـي هيكلـة تكويـن الخلايـا.

فهـم يدافعـون مـن ألان فصاعـدا عـن أهميـة اسـتخدام نمـاذج تقاطعيـة بيـن المحيـط والبسـيكولوجيا والثقافـة والبيولوجيـا. بعبـارة أخـرى فالنمـاذج المسـببة تراجعـت قيمتهـا لصالـح النمـاذج المعقدة.بنفـس الكيفيـة فالتمييـز الصلـب بيـن الجنـس كبيولوجيـا والجنـس كثقافـة فالمقاربـة النـوع ليسـت لها مصلحـة كبيـرة بالاسترشـاد بالدراسـات الحاليـة وفكـرة أن الجنـس البيولوجـي هـو سـيكون السـبب الوحيـد للعمـل الجنسـي والنـوع والهويـة فهـو مـن ألان فصاعـدا يعتبـر مختـزلا إلـى حـد كبير.فالذيـن يدعمـون الكاثوليكيـة البابويـة عليهـم أن يقـرروا مـن أي عصـر جـاء العلـم الـذي يسـتلهمونه.

س: مـا يقلقهـم كثيـرا فـي الدراسـات الجندريـة هـو تسـاؤلها حـول المعاييـر؟

ج: فالمعاييـر تربـي فينـا منـذ الطفولـة والمدرسـة والأسـرة والعمـل ولا ننسـى المعاييـر الدينيـة الطائفيـة والوطنيـة. تلاحظـون أهميـة النـوع عنـد رجـال السياسـة ومـدراء اقتصادييـن علـى مسـتوى الأجـور العليـا فـي القطـاع العـام والحيـاة الاقتصاديـة. عندمـا نرفـض عمـلا أو اجـر عالـي بسـبب جنسـنا هـو ا ن النسـاء تتعـرض لمضايقـات فـي الشـارع أو يتعرضـن لعنـف اسـري أو يتكلفـن بالجـزء الكبيـر مـن المهـام المنزليـة حينـذاك نرجـع إلـى هـذه المعاييـر.

أن توصـف بنـوع ما فليس فقـط في الطفولة بـل يدوم طوال الحيـاة. انتجنا

نشـاط مسـتمر ومتكـرر كل صبـاح يمكننـا أن نتحـول إلـى امـرأة آو رجـل، أن تلبـس ماتـراه مناسـبا،تتزين أو لا،تفـاوض، تجتمـع،ان تفـاوض آخريـن فـي علاقـة ما،فـي المنـزل أو العمل.مـن جهـة قدرتنـا علـى التحـرك تكمـن يوميـا فـي مواجهـة مسـالة صناعـة وتحمـل مسـؤولية نوعنـا. مـن جهـة أخـرى قيدنـا أنفسـنا بمعاييـر والتزامـات لـم نخترهـا. فهـذا المعاييـر ينتجنـا بقـدر مـا ننتجهـا تقريبـا بالرغـم منـا فـي الجـزء كبيـر بـدون وعـي لكـن بـدون أن يكـون اوتوماتكيـا. فنحـن بـدون فائـدة بيـن الأمـر والليونـة.

هـذا معنـى عبـارة تشـويه النـوع: هـي ممارسـة ارتجاليـة تنتشـر داخـل فضـاء الإكـراه»

أحيانـا تلـك المعاييـر تثيـر فينـا شـعورا بالتمييـز بـل الكآبـة، فالشـخص يجـد نفسـه مقسـم بيـن الكيفيـة التـي تأثـر بهـا وتلـك التـي يرغـب فـي التعلـق بهـا.

وهـذا يحصـل أحيانـا حتـى داخـل النـوع. نقـول: لا يعجبنـي أن أشـبه هـذا النـوع مـن المـرأة لكـن بالأحـرى مـن تلـك المـرأة». أحيانـا يرغـب للشـخص تحـول نوعـه.

س:لا يتعلق الأمر بمسالة أخلاقية؟

ج:لا أظـن الانتمـاء لهـذا النـوع أو ذاك يشـكل موقفـا أخلاقيـا كمـا يؤكـد ذلـك الكاثوليـك والمحافظيـن.

علينـا التأكيـد علـى المسـاواة وحريـة الذيـن يرغبـون فـي التمتـع بنوعهـم وحريتهـم بعيـدا إلـى حـد مـا عـن المعيـار.

عندمـا هـذه الاختلافـات لا تضـر بأحـد فهـي بالتالـي تعبـر عـن الحريـة الإنسـانية وعلينـا الاعتـراف بهـا بـكل احتـرام بـدون وصفهـا بالمرضيـة أو حكم أخلاقـي أو تجريمهـا. وهـذا مـا اسـميه مجتمـع يظلـه الجميـع.

مـع ذلـك ألا يعتبـر مسـتحيلا التملـص مـن المعاييـر النـوع كمـا يرغـب البعـض فـي فعـل ذلـك؟

لا احـد يفلـت مـن المعاييـر. لكـن لسـنا خاضعيـن بإطـلاق لهـا بقـدر فنحـن فـي صـراع معهـا ننشـئها. فـي نفـس الوقـت فالمعاييـر هيـأت الظـروف للصـراع مـع الحركـة النسـائية وخاصـة الأقليـات.

اليـوم يوجـد دائمـا نـوع مـن التوتـر بيـن الأنـواع مثـل علاقـات الإغـراء. أنـا لا أتصـور عالمـا يوتوبيـا لنفـر إليـه. لا تمنعنـي الصـراع ضـد بعـض المعاييـر الخانقـة أنفاسـنا مثـل علاقـات الإغـواء غيـر العنفيـة وغيـر القهريـة، الانتمـاء إلـى تاريـخ الإنسـانية وهـذا ماتـم الشـروع فيـه جماعيـا منـذ مـدة طويلـة.

س:لازلت مناضلة نسوية؟

ج:نعـم و سـأبقى مادامـت الفـوارق المنهجيـة بيـن النسـاء والرجـال وأيضـا مـا بقـي العنـف والتهميـش والفقـر والجهـل. هـذا صحيـح حقـا دائمـا لا احـد يمكنـه إنـكاره. مـع ذلـك لا أظـن بإمكاننـا تقييـد فهمنـا للسـلطة بعلاقـات وحيـدة للبطركيـة والهيمنـة بيـن الرجـال والنسـاء. فـلا سـلطة تفتـرض كذلـك قـدرة علـى التحـرك تدفعنـا إياهـا عندمـا نبحـث عـن تغييـر العالـم. فأظـن بـان الظاهـرة النسـوية تطـور هـذا النـوع مـن السـلطة..

# ملحق

- الفيلسـوفة الأمريكيـة نانسـي فرايـزر ولـدت سـنة 20 مـاي 1947 وهـي فيلسـوفة

- نسـوية وتنتمـي إلـى تيـار مـا بعـد البنيويـة. وهـي الآن أسـتاذة جامعيـة بنيويـورك. لهـا العديـد مـن الكتـب: مـا هـي العدالـة الاجتماعيـة؟ إعـادة توزيـع أو الاعتـراف 2011

- إعـادة توزيـع أو الاعتـراف نحـو تبـادل فلسـفي سياسـي بالاشـتراك مـع هونيـث 2003

- التصور الراديكالي: بين إعادة التوزيع و الاعتراف 2003

- مضاميـن نسـوية نحـو تبـادل فلسـفي بالاشـتراك مـع سـيلا بنحبيـب وجوديـث باتلـر وكورنيـل 1994

- الفيلسـوفة الأمريكيـة ذا الأصـل التركـي سـيلا بنحبيـب ولـدت 1950 أسـتاذة العلـوم السياسـية

- والفلسـفة بجامعـة يال.ممثلـة الجيـل الثالـث لمدرسـة فرانكفـورت ولهـا العديـد مـن الكتـب:

- حقـوق الآخريـن كامبريـدج 2004 وكتـاب كوسـمبوليتية أخـرى اكسـفورد 2006 فهـذه الكتـب تقـدم حججـا فكريـة لحمايـة المجموعـات المهمشـة مثـل المهاجريـن والأقليـات. بتطوريهـا المنظـور المنفتـح لحنـا ارنـدت حـول الحـق فـي الحصـول علـى الحقـوق. بالإضافـة إلـى كتـب الديمقراطيـة والاختـلاف برينسـتون 1996 - النقـد المعيـار واليويتوبيـا

- ولدت حنة آرندت قبل 100 عام في 15 أكتوبر/ تشرين الأول 1906 في مدينة هانوفر في محيط يهودي ألماني محب للأدب والفلسفة، ثم درست الفلسفة في جامعة مدينة ماربورغ، والتي ارتبطت خلالها بعلاقة غرامية مع الفيلسوف الشهير مارتين هايديغر أطلق عليها اسم «علاقة حب القرن العشرين». لكن الطالبة الموهوبة اضطرت إلى ترك ماربورغ، لأن هايديغر، الذي اعتبرته «ملكاً خاصا في مملكة التفكير»، كان متزوجا في محيط كاثوليكي محافظ، لتكمل دراستها عند الفيلسوف كارل ياسبرز في جامعة هايدلبرغ، التي قدمت فيها أطروحة الدكتوراه في عام 1928. جاءت صدمة وصول النازيين وإيديولوجيتهم الشمولية إلى الحكم في ألمانيا في عام 1933 لتشكل نقطة تحول مركزية في حياة آرندت دفعتها إلى الابتعاد عن الفلسفة بمفهومها النظري البحت والتوجه إلى العمل السياسي بشكل عملي.

## المراجع

أصول توتاليتارية في 3 أجزاء:

1 - حول معاداة السامية منشورات سوي 2005

2 - الامبريالية منشورات سوي 2006

3 - النظام الشمولي منشورات سوي 2005

4 - شرط الإنسان الحديث جامعة شيكاغو 1958

5 - أزمة الثقافة منشورات غاليمار 1972

6 - دراسات حول التطور منشورات غاليمار 1963

7 - حياة سياسية منشورات غاليمار 1974

8 - من الكذب إلى العنف منشورات بوكيت 1982

يُعتبر جون راولز أحد الوجوه البارزة المنخرطة في النقاش السياسي المحتدم حول مشروعية الليبرالية السياسية (Politique Libéralisme Le) وحول مستقبل الديمقراطية في العالم المعاصر ومآلات الحداثة السياسية وما تخللها من أزمات وتوترات بين الحرية والمساواة، بين الفرد والدولة، بين العدالة والخير، بين الاستقلالية والعمومية، بين الدائرة الخصوصية والفضاء العمومي.

جون رولس (2121 فبراير 1921- 24نونبر 2002) (بالإنجليزية: John Rawls).فيلسوف أمريكي ليبرالي وأستاذ فلسفة سياسية في هارفرد. من أهم مؤلفاته:

1 - نظرية العدالة A Theory of Justice 1971

2 - الليبرالية السياسية Political Liberalism

3 - قانون الجماعات البشرية The Law of Peoples

- ميكاييل هاردت فيلسوف امركيي وناقد ادبي ولد سنة 1960
- عــرف بكتابــه المشــترك مــع الفيلســوف الايطالــي انطونيــو نغــري الامبارطوريــة
- وهو متاثر بالفيلسوف الفرنسي جيل دولوز
- له العددي من الكتب: الامبراطورية كتاب مشترم مع نغري 2000
- الجموع كتاب مشترك مع نغري 2004
- الفكر الراديكالي بايطاليا مع باولو فيرنو 1996

مارثا ناسبوم (ولدت مارثا كرافن في 6 مايو 1947) هي فيلسوفة أمريكية تخصصت في الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الرومانية والسياسية والأخلاقية.

نوسبوم، أستاذة القانون والأخلاق في جامعة شيكاغو، وهي مشاركة أيضا في العلوم السياسية والكلاسيكية، وهي عضو في لجنة الدراسات الآسيوية الجنوبية وعضو مجلس إدارة برنامج حقوق الإنسان. درست سابقا في جامعة هارفارد وبراون. لها العديد من الكتب:

- هشاشة الخير: الحظ والأخلاقيات في المأساة اليونانية والفلسفة (1986)، ردمك 0521257689؛ الطبعة الثانية (2001)، ردمك 052179126X.
- نوسبوم، مارثا، واميلي Oksenberg رورتي. مقالات عن دي أنيما أرسطو (أكسفورد : مطبعة كلارندون، 1992)
- نوسبوم، مارثا، وأمارتيا سين. وجودة الحياة. (أكسفورد: مطبعة كلارندون 1993)
- العلاج والرغبة: النظرية والتطبيق في آداب الهلنستية (1994)؛ الطبعة الثانية مع مقدمة جديدة من قبل المؤلف (2009)، ردمك 9780691141312.
- المرأة والتنمية البشرية: نهج القدرات (2000)
- للحصول على حب الوطن (1996)

الفيلســوفة الأمريكيــة جوديــث باتلــر ولــدت 24 فبرايــر 1956 تنتمــي إلــى المدرســة مابعــد البنيويــة. ولهــا اهتمــام بالفلســفة النســوية والسياســية والأخلاقيــة. وهــي الآن تــدرس الآداب المقارنــة فــي جامعــة بركلــي. حصلــت عــل الدكتــوراه ســنة 1984 فــي موضــوع: موضوعــات الرغبــة تأمــلات هيغليــة بفرنســا للقــرن العشــرين. ولهــا العديــد مــن الكتــب: ســلطة الديــن فــي الفضاء العمومــي 2011

- مــن ينشــد للدولــة الأمــة: لغــة سياســة وانتمــاء بالاشــتراك مــع غاتــاري ســبيفاك 2007
- تحولات النساء والمسالة الاجتماعية 2003
- اضطراب في النوع: التيار النسوي وتدمير الهوية 1990

يعتبر هذا الكتاب مدخلا مهما للتعريف برموز الفلسفة الأميركية المعاصرة (راولز وهاردت وناسبوم وسيلا بنحبيب وفرايزر..) من خلال مقالات مترجمة وحوارات فلسفية معاصرة تحاول أن تقدم هذه العينة من رموز البحث الفلسفي بامريكا.

فلا أحد ينكر أهمية الفلسفة الامريكية في تطور الفلسفة العالمية والنقاشات التي احدثتها في سجال مع الفلسفة القارية.

بالاضافة إلى مواكبتها للإشكاليات المعقدة المطروحة في المجتمعات المعاصرة وللتحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية لعالمنا المعاصر.

Designed by **CMYK** Studio



لبنان - بيروت / الحمرا
تلفون: 751055 1 961+ / 541980 1 961+
daralrafidain@yahoo.com
info@daralrafidain.com
www.daralrafidain.com



56 Laurel Cres. London, On, Canada
Tel. +1 2266783972
N6H 4W7
opuspublishers@hotmail.com





ISBN 978-1-9882950-9-1